

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьевъ, П. Аршибо (Франція), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофнегтера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Кленинина, С. Каверца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Базель), М. Литвянъ, Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнєва, А. Полотебневой, В. Растворгусева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременіко, Русскаго Иноха (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовъ (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, є. А. Степуна, И. Стрлатонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренверга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), архата Августина Якубизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 43-го номера: 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 43. АПРѢЛЬ — ІЮНЬ 1934 № 43.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

стр.

- | | |
|---|----|
| 1. Н. Бердяевъ. — Многобожіе и націонализмъ | 3 |
| 2. Н. Лосский. — Видѣнія святыхъ и мистиковъ | 17 |
| 3. Монахиня Марія. — Истоки творчества | 35 |
| 4. Н. Зерновъ. — Православіе и англиканство | 49 |
| 5. С. — Голоса христіанской совѣсти въ Германіи | 62 |
| 6. А. Глазбергъ. — Въ обители семи ключей Богородицы ... | 72 |
| 7. Н о в ы я к н и г и : Б. Вышеславцевъ — Georges Gurvitch.
L'Idée du Droit Social. В. В. Зѣньковскій — Basil Mathews
John R. Mott. World citizen. В. З. — Eine heilige Kirche . | 78 |

МНОГОБОЖІЕ І НАЦІОНАЛИЗМЪ

I.

Тотъ странный на первый взглядъ фактъ, что въ нашу универсалистическую, планетарную эпоху произошла вспышка неслыханного націонализма, свидѣтельствуетъ лишь о полярности человѣческой природы. Несостоятельны всѣ слишкомъ прямолинейныя и раціональныя истолкованія человѣческой жизни. И наиболѣе, конечно, несостоятельна теорія прогресса XVIII и XIX в. в. Не только индивидуальный человѣкъ, но и человѣческое общество очень легко переходить отъ одного полюса къ другому и очень легко всякое человѣческое движеніе переходить въ свою противоположность. Такъ, наприм., коммунистической интернаціонализмъ въ Россіи очень легко можетъ обернуться совѣтскимъ націонализмомъ и это даже уже происходитъ. Политическія и соціальныя события нашей эпохи должны вызывать изумленіе и недоумѣніе у людей привыкшихъ обо всемъ судить съ точки зрењня раціональныхъ принциповъ, которые имъ казались незыблѣмыми. Принципы просвѣщенного гуманизма, которые многимъ казались универсальными, совершенно опрокидываются въ наши дни. Но что значитъ современный націонализмъ, принимающій формы фашизма, съ болѣе углубленной, духовной точки зрењня? Онъ, конечно, означаетъ дехристіанізацію общества, которая впрочемъ началась давно и лишь сейчасъ вполнѣ выявляется, и ихъ паганизацію, возвратъ къ языческому многобожію, нѣкогда побѣжденному и преодолѣнному христіанствомъ. Мировая война была уже борьбой разныхъ боговъ, бога нѣмецкаго, русскаго, французскаго, англійскаго, т. е. торжествомъ языческаго политеизма, продолжавшаго жить въ глубинномъ слоѣ колективнаго подсознательнаго народовъ. Христіанізація и гуманізація человѣческихъ обществъ была совсѣмъ не такъ глубока, какъ могло казаться, часто она была лишь подавленіемъ и вытѣсненіемъ инстинк-

товъ, которые были загнаны внутрь. Национализмъ, который я отличаю отъ признанія и утвержденія положительной цѣнности національности, есть реакція и возстаніе «природы» противъ «духа», стихійности противъ сознательности, эроса противъ этоса, коллективнаго противъ личнаго. Посколько націи, стремящіяся оформить свое національное бытіе, возстаютъ противъ навязываемаго имъ извнѣ «человѣчества», онъ исходитъ изъ совершенно вѣрнаго положенія, что «человѣчество», какъ натурального факта, не существуетъ. «Общечеловѣческое» есть абстракція. Человѣчество, какъ положительная цѣнность, есть категорія духовная. Оно есть созданіе христіанства. Человѣчество связано съ Богочеловѣчествомъ. Посколько гуманизмъ утверждаетъ человѣчество и и универсальную человѣчность, онъ утверждаетъ христіанскую истину, но отрываетъ ее отъ ея духовныхъ корней, лишаетъ ее духовной основы и потому часто деформируетъ ее. Въ чисто природномъ порядкѣ человѣкъ обреченъ на партикуляристическое національное существованіе, братство народовъ невозможно. Замиреніе и братство народовъ предполагаетъ возсозданіе духовнаго космоса, духовнаго универсализма, который существовалъ въ средневѣковыи и остатки котораго еще сохранились въ вѣка новой исторіи. Ни буржуазный кс-мополитизмъ, ни соціалистической интернаціонализмъ не означаетъ такого духовнаго универсализма и потому такъ легко опрокидываются. Съ этимъ связана очень глубокая философская проблема. Универсальное совсѣмъ не есть общее. Общее означаетъ отвлеченіе отъ конкретной цѣлостности и къ нему примѣніма категорія числа. Между тѣмъ какъ универсальное совсѣмъ не означаетъ отвлеченія и къ нему категорія количества не примѣніма. Универсальное есть цѣлостное и недѣлимое качество и индивидуальное можетъ нести въ себѣ это качество. Единичная и неповторимая личность можетъ заключать въ себѣ универсальное, какъ положительное качество и достижение. Универсальное нельзя противополагать индивидуальному въ смыслѣ ихъ взаимоисключенія. Универсальное не исключаетъ индивидуального, наоборотъ включаетъ его въ себѣ, какъ положительную ступень бытія. Общее же всегда есть отвлеченіе отъ индивидуального, снятіе всѣхъ индивидуальныхъ ступеней бытія. Универсальное есть положительное конкретное единство, общее же есть отрицательное абстрактное единство. Въ приминеніи къ національной проблемѣ это значитъ, что универсализмъ, утверждающій духовное единство человѣчества, есть положительное конкретное единство, включающее въ себѣ всѣ національныя индивидуальности, интернаціонализмъ же есть абстрактное единство, отрицающее эти національныя индивидуальности. Націо-

нализъ есть обратный полюсъ интернационализма и такая же ложь. Национализъ есть возстаніе партикуляризма противъ универсализма, который понимается исключительно, какъ общее и отвлеченное. Такъ и должно быть, ибо национализъ есть натурализъ и онъ не знаетъ человѣчества, какъ духовнаго универсума. Национализъ есть натуральное язычество, которое идеализируется и экзальтируется, но духовно не просвѣтляется. Национализъ есть партикуляризмъ индивидуального, которое не хочетъ знать аксиологического значенія духовнаго качества универсального и знаетъ лишь ненавистное ему общее, общечеловѣческое, интернациональное, абстрактное, противо-природное, но не сверхъ-природное. Нельзя нѣмцевъ заставить подчиниться «общему», но въ нихъ можетъ духовно пробудиться универсальное. Такова философская сторона проблемы. Природное язычество всегда будетъ возставать противъ «общаго», противъ «отвлеченного». Но оно можетъ быть просвѣтлено духовно-универсальнымъ. Французы потому находятся въ иномъ положеніи, что отвлеченное, общіе принципы гуманизма стали принадлежностью ихъ конкретной національной индивидуальности. Въ этомъ причина непониманія между франузами и нѣмцами. Религіозная же сторона нашей проблемы вотъ что означаетъ: национализъ есть многобожіе, натуральное язычество, универсализмъ же утверждающій духовное единство человѣчества есть единобожіе и не только единобожіе, но и богочеловѣченіе. Поэтому никакого другого универсализма, кроме христіанского, по настоящему существовать не можетъ.

Универсализъ, какъ духовная категорія, предполагаетъ просвѣтленіе и преображеніе индивидуализированной природной стихіи, въ данномъ случаѣ національной, народной. Въ исторіи есть универсализирующая и индивидуализирующая тенденція. Обѣ тенденціи правомѣрны и не должны исключать другъ друга. Но человѣческая исторія постоянно колеблется между этими двумя полюсами и одна тенденція подавляетъ другую. Национальность, какъ индивидуализированная ступень природно-исторического бытія, стоитъ между человѣческой личностью и человѣчествомъ, которое есть реальность и цѣнность не природнаго, а духовнаго порядка. Когда человѣчество понимается не какъ положительное и конкретное универсальное, а какъ отрицательное и отвлеченное общее, то оно оказывается враждебно человѣческой личности, оно ее обезличиваетъ и поглощаетъ. Совершенно также, когда національность понимается не какъ подлежащая просвѣтленію и спиритуализаціи природная индивидуальность, обогащающее личное человѣческое существованіе, а какъ верховная и абсолютная цѣнность, какъ идолъ и кумиръ, она

поглашаетъ, обезличиваетъ и даже истребляетъ личное человѣческое существованіе. Народъ есть ступень, стоящая между личнымъ человѣческимъ существованіемъ и существованіемъ единаго человѣчества. Ступень эта является качествомъ обогащающимъ личное человѣческое существованіе. Но на ступени этой можетъ обнаружиться возстаніе ирраціональной природной стихіи и противъ человѣческой личности, какъ духа, и противъ человѣчества, какъ духа. Это возстаніе и есть націонализмъ. Человѣкъ — противорѣчивое и парадоксальное существо. Ошибочно думать, что все злое въ человѣческой жизни есть проявленіе эгоизма. Наоборотъ, человѣкъ способенъ проявлять изумительное безкорыстіе и жертвоспособность во злѣ. Человѣкъ — религіозное животное и у него есть неистребимая потребность въ поклоненіи высшему, въ благоговѣніи къ святынѣ. И въ злѣ человѣкъ поклоняется не себѣ, а идеаламъ и кумирамъ, онъ способенъ совершенно пожертвовать своимъ человѣческимъ для этихъ идеаловъ и кумировъ. Мы это и видимъ въ образованіи религіи націонализма и расизма, какъ и религіи коммунизма. Человѣческая личность падаетъ жертвой своего идолотворенія. Въ современномъ націонализмѣ, особенно нѣмецкомъ, сложно переплетается элементъ національный и расовый. Между тѣмъ какъ ихъ нужно очень различать. Раса есть категорія натурально-зоологическая. Она принадлежить пре-исторіи, хотя въ исторіи дѣйствуютъ послѣдствія вторженія расъ, совершенно измѣненныхъ цивилизацій. Национальность же есть категорія культурно-историческая и она есть уже результатъ нѣкоторой спиритуализаціи природной стихіи. Когда въ XIX и XX вѣкѣ говорятъ о расахъ, о чистотѣ расы, о борьбѣ расъ, о миссіи расы, то это всегда есть миѳотворчество. Гобино былъ, конечно, творцомъ миѳа объ арійской расѣ. Современная научная этнологія и антропологія не считаетъ возможнымъ говорить въ точномъ смыслѣ о расахъ, не признаетъ существованія чистыхъ расъ и предпочитаетъ не употреблять самаго выраженія «арійская» раса (*). Но миѳотворчество играетъ огромную роль въ нашу эпоху, оно вліятельнѣе научныхъ теорій, заинтересованныхъ въ отвлеченной истинѣ, и миѳ о расѣ можетъ быть реальнымъ орудіемъ самоутвержденія національности. Мистика крови входитъ въ программу реальной политики и вдохновляетъ массы. Это еще разъ доказываетъ, какъ слабъ и беспомощенъ политический раціонализмъ. Национализмъ чисто языческаго, теллурическаго происхожденія

*). См. напр., обобщающіе результаты современной науки о расахъ въ книгѣ Eugène Pittard «Les races et l'histoire. Introduction ethnologique à l'histoire».

и рациональные аргументы противъ него не убѣдительны. Народъ есть природа, которая должна быть превращена въ культуру. Но когда природа дѣйствуетъ какъ стихійная сила, то она менѣе всего склонна слушать аргументы отъ разума. Побѣдить ея ярость и бурный разливъ можетъ лишь сверхразумная духовная сила. Національная стихія для христіанства есть природная данность, которая подлежитъ спиритуализаціи, должна быть подчинена велѣніямъ духа. Єома Аквінатъ говоритьъ, что благодать не отрицає природу, а преображаетъ ее. Христіанство не можетъ отрицать и игнорировать природной данности, оно дѣйствуетъ въ ней. Духъ не противополагаетъ себя природѣ, а означаетъ достиженіе природой иного качества существованія. Это очень важно понять для опредѣленія отношенія христіанства къ національности и націонализму. Посмотримъ теперь, какъ исторически сложились эти отношенія.

II.

Христіанство вошло въ міръ, когда были преодолѣны племенныя, кровно-національныя, партикуляристическія религіи и было достигнуто объединеніе человѣчества въ эллинистической культурѣ и въ мировой римской имперіи. Присущая язычеству связь между «національнымъ» и «религіознымъ» была разорвана и это было преодолѣніе многобожія. Многобожію племенъ, родовъ, городовъ, національностей былъ противопоставленъ христіанскій универсализмъ и христіанскій персонализмъ. Универсалізмъ и персонализмъ идутъ рядомъ. Христіанство не есть откровеніе для племени, для націи, христіанство есть откровеніе для всего человѣчества, для вселенной и для всякой человѣческой души, для всякой личности. Поэтому христіанство есть преодолѣніе не только языческаго партикуляризма, но и еврейскаго національнаго мессіанизма. Христосъ бытъ распятъ во имя націонализма, не только еврейскаго націонализма, какъ часто толкуютъ, но и всякаго націонализма, русскаго, нѣмецкаго, французскаго, англійскаго. Человѣческая личность духовно освобождается отъ кровно-племенной религіозной связи, ея отношеніе къ Богу опредѣляется не черезъ расу, не черезъ національность, не черезъ природное общество, а черезъ духовное общество, т. е. черезъ церковь. Натуральныя родовыя связи въ христіанствѣ замѣняются связями духовными. Съ другой стороны христіанство утверждаетъ духовный универсализмъ. Нѣтъ эллина и нѣтъ іудея. Это совершенно новое сознаніе, чуждое язычеству и юдаизму. Этимъ христіанство утверждаетъ духовное существование человѣчества. Кончается эпоха боговъ клановъ, племенъ,

родовъ, домашнихъ очаговъ, городовъ. Въ древне-еврейскомъ сознаніи Ягве былъ сначала племеннымъ, партикуляристическимъ Богомъ, потомъ сталъ Богомъ вселенной. Но и какъ Богъ вселенной онъ оставался связаннымъ съ еврейскимъ народомъ, вслѣдствіи мессіанскаго сознанія народа. Христіанство окончательно вознесло человѣческое сознаніе до единобожія. Универсализмъ связанъ неразрывно съ единобожіемъ. Единство человѣчества существуетъ только потому, что существуетъ единый Богъ. Многобожію всегда соответствуетъ національный партикуляризмъ. Юдаизмъ, связывающій религію съ кровью, не былъ языческимъ партикуляризмомъ только вслѣдствіе своего мессіанизма, который всегда универсалистиченъ. Хотя древне-еврейское біблейское сознаніе не есть расизмъ и носить характеръ духовной, а не натуралистической, но расизмъ есть все-таки чисто еврейская идеологія. Именно евреи охраняли чистоту расы, противились смѣшаннымъ бракамъ, связывали религію съ кровью. Но современный расизмъ есть еврейская идеологія, оторванная отъ всякихъ духовныхъ корней и принявшая грубо натуралистическую, почти материалистическую формы. Согласно этой идеологіи человѣкъ духовно опредѣляется формой черепа, цвѣтомъ волосъ, наслѣдственной кровью. Такимъ образомъ духъ превращается въ эпифеноменъ наследственной анатоміи и физіологии. Это есть детерминизмъ еще болѣе грубый и крайній, чѣмъ въ теоріи экономического материализма, такъ какъ экономика все-таки принадлежитъ психической средѣ и допускаетъ измѣненіе положенія людей отъ измѣненія сознанія. Фатумъ крови, конечно, не соединимъ съ христіанствомъ. Христіанство преодолѣваетъ античную идею неотвратимой судьбы, оно раскрываетъ свободу духа. Расизмъ есть, конечно, возвратъ къ язычеству, къ многобожію, и его паѳосъ фатума крови, тяготѣющаго надъ человѣкомъ, есть натуралистическая романтика. Христіанство освобождаетъ человѣческую личность фатума крови, отъ порабощенія духа родовымъ и племеннымъ началамъ, отъ власти духовъ и демоновъ природы надъ человѣкомъ. Поэтому христіанство утверждаетъ въ такой же степени универсализмъ, какъ и персонализмъ, и только христіанство утверждаетъ универсализмъ не какъ общее и отвлеченное, а какъ духовное качество, включающее въ себя всякую просвѣтленную и одухотворенную индивидуализированную ступень бытія. Христіанство преодолѣваетъ принципіально языческое отношеніе къ національности и государству, т. е. націонализмъ и этатизмъ, устанавливая до преображенія міра различеніе между «кесаревымъ» и «Божімъ». Национализмъ и этатизмъ требуютъ воздаванія божескихъ почестей національности и государству, т. е., «кесареву», и потому означаютъ воз-

вратъ къ язычеству и многобожію. Христіанство духовно освобождаетъ личность отъ абсолютной власти націи, города, государства, власти надъ духовной жизнью, оно допускаетъ лишь подчиненную цѣнность національности и государства. Христіанство въ этомъ мірѣ есть дуализмъ, а не монизмъ, и потому никакое царство этого міра, никакое царство кесаря оно не можетъ признать отождествляющимся съ царствомъ Божімъ. Поэтому христіанство несвомѣстимо съ идеей тотальнаго государства, которое есть диктатура надъ духомъ, надъ духовной и умственной жизнью, диктатура не только политическая и экономическая, но и диктатура «міросозерцанія», диктатура міеа и символа, вдохновляющаго массы, диктатура ортодоксіи государства. Христіанство несовмѣстимо съ верховенствомъ націи, оно признаетъ священные права человѣческой личности, независимо отъ воли націи и коренящіяся въ порядкѣ духовномъ, а не соціальномъ. Но такова, конечно, чистое христіанство, а не замутненное и искаженное, какимъ оно бывало слишкомъ часто въ исторіи.

III.

Средневѣковью свойствененъ былъ универсализмъ. Оно соединяло универсализмъ церкви и универсализмъ имперіи. Въ средневѣковой культурѣ господствовалъ единый латинскій языкъ. Священное византійское и священное русское царство также универсальны по своей ідеѣ, какъ и священная римская имперія германской націи. Средневѣковый міръ не зналъ націонализма. Национализмъ есть порожденіе новой исторіи. Средневѣковый христіанскій универсализмъ разложился, побѣдилъ духъ партикуляризма. Автономія политики со временемъ Макіавелли означала торжество чисто языческаго отношенія къ государству. Во Франціи націонализмъ сязанъ съ французской революціей, съ идеей верховенства націи. Дѣятели революціи были патріотами-націоналистами, въ то время какъ представители старого режима король, дворянство и духовенство были измѣнниками по отношенію къ націи. При ослабленіи вѣры, при дехристіанизаціи общества Богъ подмѣнился націей. И это была одна изъ формъ идолотворенія, изъ націи сдѣлали идола. Религія націонализма есть несомнѣнная паганизація общества. Но современный послѣвоенный націонализмъ носить спецефическія черты, отличныя отъ прежняго націонализма. Старый націонализмъ былъ связанъ съ аристократическими и буржуазными классами и это очень способствовало торжеству интернаціоналистическихъ настроеній среди рабочихъ. Теперь положеніе мѣняется. Мы живемъ въ эпоху господства массъ.

Происходит острая демократизация общества. И национализмъ дѣлается массовымъ и демократическимъ. Это мы видимъ въ фашизмѣ и националь-соціализмѣ, которые представляютъ собой движение народного и демократической. Идея фашизма есть достижение крѣпкаго народного, национального единства съ широкимъ соціальнымъ базисомъ. Фашистскій национализмъ непремѣнно долженъ имѣть такой видъ, какъ будто за нимъ стоитъ «народъ», онъ не допускаетъ внутри народа борьбы классовъ и это ему болѣе или менѣе удается. Фашизмъ поддерживаетъ большой слой мелкой буржуазіи, мелкихъ служащихъ, часть крестьянства, пролетаризированные средніе классы и пролетаризованная интеллигенція, что составляетъ значительную часть народа. Сила фашизма въ томъ, что онъ опирается на милитаризованные союзы молодежи. Они создаютъ новую форму национализма. Противъ марксистского пролетарского интернационализма и либерально-буржуазного космополитизма происходитъ реконструкція единства націи, вдохновленной волей къ могуществу. Въ обрѣтеніи национального единства былъ бы и положительный элементъ, если бы все не было искажено идолотвореніемъ. Происходитъ настоящее обоготовленіе націи, расы, государства, т. е. возвратъ къ многобожію. Связь национализма съ многобожіемъ сейчасъ яснѣе, чѣмъ когда-либо. И еще черта, характерная для современного национализма. Прежде национальное своеобразіе связывали прежде всего съ своеобразіемъ культуры. Современный национализмъ связанъ прежде всего съ государствомъ, съ абсолютизацией государства. Это опредѣляется тѣмъ, что онъ одержимъ волей къ могуществу. Национализмъ не можетъ интегрально реализовать себя безъ сильного государства, захватывающаго всю жизнь, Современная идея тотального государства, не знающего никакихъ границъ, претендующаго быть организаторомъ не только соціальной, но и духовной и умственной жизни, есть порожденіе национализма. Современный национализмъ не культурно-созерцательный, а государственно-дѣйственный, одержимый актуализмомъ. И это соответствуетъ всему характеру эпохи. Итальянскій фашизмъ есть прежде всего этатизмъ, идеология абсолютного государства. Это — римская идея. Нѣмецкій же националь-соціализмъ есть идеология расы. Но раса, стремящаяся къ могуществу, должна имѣть своимъ орудиемъ могущественное абсолютное государство. Такжे для реализации безгосударственного идеала рабочаго коммунизма оказывается необходимымъ могущественное абсолютное государство. Всѣ современные соціальные и национальные течения стоять подъ знакомъ монизма, тотальности, интегральности и этимъ опредѣляется ихъ склонность къ тираніи.

Современный міръ вновь терзаетъ полидемонизмъ, отъ ко-

тораго когда-то христіанство освободило міръ античный. Вновь вырвались на свободу демоны расы, крови, земли, національности, пола. Все, что было загнано въ подсознательное, прорвалось и обнаружилось. Обратно Тертулліану можно было бы сказать, что человѣческая душа по природѣ язычница, не христіанка, и этотъ языческій натурализмъ сейчасъ обнаруживается сильнѣе, чѣмъ когда либо. Но, то, что происходит въ современномъ мірѣ, еще гораздо сложнѣе и запутаннѣе. Современный міръ терзаютъ тоже новые демоны, не демоны природы, а демоны технической цивилизациі, демоны машинъ, которымъ все болѣе и болѣе подчиняется человѣкъ, демоны соціальной ненависти, порожденной капитализмомъ. Современныя революціи стоять или подъ символомъ избранной расы или подъ символомъ избранного класса. Одержаність и тѣмъ и другимъ символамъ есть настоящая демонія. Когда устроеніе общества ставится подъ знакъ избранной расы или избранного класса, то происходит острая дегуманізациі, потому что за каждымъ человѣкомъ признается человѣческое достоинство, а лишь за человѣкомъ, принадлежащимъ къ избранной расѣ или избранному классу. Но въ расовой теоріи дегуманізациі еще сильнѣе, чѣмъ въ классовой теоріи. Детерминизмъ класса не абсолютный, возможно спасеніе для человѣка, принадлежащаго къ отверженому классу черезъ измѣненіе сознанія. Дворянинъ или буржуа можетъ стать марксистомъ и коммунистомъ, можетъ проникнуться пролетарской идеей и тогда съ него снимается фатумъ его класса, онъ можетъ даже стать предсѣдателемъ совѣта народныхъ комиссаровъ. Марксъ и Ленинъ, какъ известно, совсѣмъ не были пролетаріями и это не помѣшало имъ быть носителями пролетарского сознанія. Детерминизмъ же расы абсолютный, это — фатумъ крови. Никакое измѣненіе сознанія, никакое усвоеніе себѣ идей и вѣрованій избранной расы не поможетъ. Наслѣдственная кровь, строеніе черепа, цвѣтъ волосъ абсолютно детерминируютъ вашъ духъ. Если вы еврей или негръ, то васть нисколько не спасетъ принятіе христіанства, крещеніе бездѣйственно въ отношеніи къ отверженнымъ расамъ, не поможетъ вамъ и если вы станете по убѣждению націоналъ-соціалистомъ. Это есть абсолютный детерминизмъ и фатализмъ. Но абсолютный детерминизмъ и фатализмъ не соединимы съ христіанствомъ, какъ религіей свободы духа. Фатумъ крови, тяготѣющій надъ человѣкомъ, принадлежитъ язычеству, а не христіанству, это есть языческій натурализмъ. И расовая теорія и классовая теорія одинаково есть многобожіе въ соціальной жизни, несовмѣстимы съ единобожіемъ, но расовая теорія въ еще большей степени, чѣмъ классовая. Миеь обѣ избранной расѣ и миеь обѣ избранномъ классѣ оказались очень динамическими въ наше время.

Миøы обладаютъ гораздо большей движущей энергией, чѣмъ научныя теоріи. Въ эти миøы входитъ и элементъ эмпирической реальности, но миøетворческій элементъ преобладаетъ. Въ современномъ мірѣ борятся двѣ основныя силы — націонализмъ и соціализмъ, но въ нѣкоторыхъ теченіяхъ они соприкасаются и соединяются. Какъ понять отношеніе между «національнымъ» и «соціальнымъ»?

Изъ этихъ двухъ элементовъ элементъ національный является по своей основѣ природно-космическимъ и стихійнымъ, хотя и преломленнымъ въ цивилизаціи, элементъ же соціальный есть уже порожденіе цивилизаціи и въ него приводить идея справедливости, которая духовнаго происхожденія. «Соціальное» цѣликомъ уже находится въ психической средѣ и все природное въ немъ уже переработано человѣкомъ. Борьба «національного» и «соціального» на вершинахъ своихъ, когда достигается очищеніе отъ болѣе низменныхъ инстинктовъ и интересовъ, можетъ быть понята какъ борьба эроса и этоса. Национализмъ не хочетъ знать правды и справедливости, не хочетъ знать и братства людей, онъ хочетъ знать лишь эротическое избраніе и эротическое отверженіе или, какъ говорить идеологъ націонализма К. Шмиттъ, политика должна знать лишь «категоріи друга и врага». Поэтому утвержденіе національного элемента въ націонализмѣ всегда означаетъ дегуманизацію и деморализацію политики, всегда есть утвержденіе многобожія въ политикѣ противъ единобожія. Соціализмъ можетъ, конечно, превратиться въ настоящую идолотрію и демонію и въ средствахъ борьбы быть дегуманизаціей и деморализаціей. Мы это видимъ въ коммунизмѣ. Но по своей идеѣ и цѣли соціализмъ вдохновляется паѳосомъ правды и справедливости въ соціальныхъ отношеніяхъ, т. е. долженъ требовать гуманізациіи и этизациіи соціальныхъ отношеній. Политика, которая будетъ не слишкомъ рѣзко сталкиваться съ христіанствомъ, должна опредѣляться не «категоріями друга и врага», не эротическими притяженіемъ и отталкиваніемъ, а категоріями справедливости и несправедливости, братскаго и небратскаго отношенія людей и народовъ. Коммунизмъ тоже руководствуется категоріями друга и врага, классового друга и классового врага, онъ переносить эротический и антиэтический принципъ націонализма на классы и потому въ немъ чисто соціальный элементъ оказывается извращеннымъ, теряетъ свой человѣческій характеръ и подчиняется своеобразной демоніи. Въ современномъ мірѣ происходитъ сближеніе и соединеніе элемента національного и элемента соціального въ національ-соціализмѣ. Но элементъ соціальный тутъ подавляется элементомъ національнымъ и несетъ служебный характеръ для организаціи единой и сильной партіи, которая сейчасъ не можетъ быть

организована безъ участія и поддержанія народныхъ массъ. Въ отношеніи между націями и расами національ-соціализмъ отрицаєтъ не только братство, но и справедливость, и подчиняетъ политику категоріямъ друга и врага, т. е. эротическому притяженію и отталкиванію, не желаетъ подчинить ее никакому этическому началу. Национализмъ и въ частности національ-соціализмъ сталкивается не только съ принципомъ универсализма, т. е. цѣнностью мира, единства и братства народовъ, но и съ принципомъ персонализма, т. е. съ безусловной цѣнностью всякой человѣческой личности. Христіанство же какъ разъ утверждаетъ и принципъ универсализма и принципъ персонализма, т. е. требуетъ признанія цѣнности братства людей и народовъ, единства человѣчества, и высшей цѣнности личности, цѣнности всякаго человѣка независимо отъ расы, національности и соціального положенія. Поэтому единственная форма соціализма, которая соответствуетъ христіанству и этикѣ человѣчности, есть не интернаціональный классовый соціализмъ и не расовый національ-соціализмъ, не соціализмъ тотального государства, а персоналистической соціализмъ, соціализмъ синдикальный, соединяющій въ себѣ принципъ цѣнности личности съ цѣнностью общенія, общности, общинности людей. Онъ означаетъ гуманизацію и этизацио соціальной жизни и соціальныхъ отношеній.

IV.

Современный націонализмъ вспыхнулъ въ техническую эпоху и это создаетъ для него противорѣчивое и парадоксальное положеніе. Национализмъ и техника — принципы совершенно противоположные. Вся эмоциональная основа націонализма (а націонализмъ прежде всего эмоционаленъ) натуально-теллурическая, господство же техники означаетъ конецъ теллурическаго периода въ исторіи человѣчества. Но происходитъ технізация и раціональное планированіе натуально-теллурической національной стихіи. Самый же принципъ техники совершенно интернаціональный. Техника есть самая могущественная интернаціонализирующая сила. Современная молодежь всѣхъ странъ по своей эмоциональности склоняется къ націонализму, если она не захвачена коммунизмомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ она захвачена и увлечена техникой и готова отдать свои силы развитію техники. Молодежь не замѣчаетъ этого противорѣчія въ своихъ настроеніяхъ. Именно техника наименѣе національна, она носить не только универсальный, но и интернаціональный, отвлеченно-общій характеръ, она обезличиваетъ, лишаетъ бытъ народовъ національно-индивидуального характера, она одинакова у американцевъ,

нѣмцевъ или японцевъ. Именно техника, техническая цивилизациѣ подлежитъ экспорту и легко переносится отъ одной страны въ другую, отъ одного народа къ другому, настоящая культура всегда индивидуальна и не подлежитъ переносу. Но современные націоналисты любятъ технику и вооружены ей и равнодушны къ настоящей культурѣ. Это, вѣроятно, объясняется тѣмъ, что современный націонализмъ ищетъ не столько выразительности индивидуального образа народа, сколько проявленія силы, сила же сейчасъ не можетъ быть пріобрѣтена безъ техники. Техника вооружаетъ для борьбы и войны, а націонализмъ хочетъ борьбы и войны. Современный націонализмъ равнодушенъ къ культурѣ, потому что въ культурѣ всегда былъ очень силенъ элементъ созерцательный, а націонализмъ сейчасъ совсѣмъ не созерцателенъ, онъ очень актуалистиченъ, очень жаденъ къ жизни и одержимъ волей къ могуществу. Техника, безъ которой невозможно никакое могущество, носить планетарный характеръ и она въ концѣ концовъ одержитъ верхъ надъ націонализмомъ, окажется сильнѣе, она утверждаетъ универсальность сообщеній, при которой невозможна уже никакія аутаркіи, никакіе замкнутые міры. Вооруженіе націоналистовъ современной техникой держитъ міръ подъ угрозой войны. Национализмъ — змоціональный источникъ войны, онъ насыщаетъ міръ зротическими отталкиваніями. И парадоксально то, что какъ разъ сила наиболѣе интернаціональная, наиболѣе унифицирующая, наиболѣе сближающая всѣ міры, поступаетъ на службу національнымъ инстинктамъ и грозить міру самыи страшнымъ раздоромъ. Национализмъ, вооруженный техникой, есть величайшая угроза для европейской культуры, для самого ея существованія. Национализмъ соединенный съ техницизмомъ — антикультуренъ. Это характерно для эпохи господства массъ. У массъ есть спросъ на техническую цивилизацию, но нѣть спроса на качественную культуру. Поэтому современный націонализмъ не находитъ себѣ выраженія въ творческомъ геніи, онъ находитъ себѣ выраженіе въ «вождѣ», который интересуется не культурой, а государственной мощью. Выразителями современного германского націонализма являются не мыслители и поэты, а «вожди» — Гитлеръ, Герингъ, Геббельсъ. Ихъ портретами наполнена страна и они замѣнили портреты Гете и Шиллера, Канта и Гегеля, Бетховена и Ницше, о нихъ пишутъ неисчислимое количество книгъ. Современный «вождь» совсѣмъ не есть выразитель и носитель культуры народа, онъ выразитель и носитель воли массъ къ національному единству и къ государственному могуществу. Это эпоха «цивилизаций», а не «культуры». Совершенно аналогичный процессъ происходитъ и подъ символикой коммунизма, столь казалось бы враждебнаго націонализму. И тамъ

«вождь» приводить массы къ единству, вооружается техникой, выражаетъ волю къ могуществу, враждебенъ къ культурѣ, какъ къ явленію аристократическому. Но если сравнить происходящее въ Германіи и происходящее въ Россіи, то есть разница прежде всего въ томъ, что разное демоны терзаютъ эти страны — въ Германіи это прежде всего демоны природы (крови, избранной расы, національности, земли), въ Россіи именно потому, что въ прошломъ это была страна теллурическая по преимуществу, — демоны титанической техники, соціального строительства (машина, избранный классъ, планетарная соціальная революція). Но техника находится въ услугеніи избранной расы и ирраціональныхъ соціальныхъ инстинктовъ, а за техническимъ строительствомъ скрыты ирраціональные инстинкты русского народа. Коммунистическій интернационализмъ легко обличается совѣтскимъ націонализмомъ и сталинизмъ почти не отличается уже отъ фашизма. И за призывомъ совершить планетарную соціальную революцію скрыть русскій мессіанизмъ, старая идея мірового призванія русского народа. Национализмъ чуждъ подлинно русской традиціи, но мессіанизмъ характеренъ для этой традиціи. Весь русскій XIX вѣкъ полонъ вселенского сознанія и это вселенское сознаніе было характерно русскимъ. Национализмъ былъ у насъ иностранного, нѣмецкаго происхожденія. Большевизмъ есть одна изъ трансформацій и деформацій русской идеи.

Современный націонализмъ утверждается на фонѣ универсалистической, планетарной эпохи и это придаетъ ему особенную остроту. Националистическая эмоціи, иногда принимающія сумасшедшія формы, развиваются въ эпоху, когда никакія автархіи болѣе невозможны. Европейскія общества возвращаются къ многобожію послѣ того какъ единобожіе уже глубоко измѣнило сознаніе. Но нельзя просто отрицать современные націоналистические настроенія молодежи и связанныя съ ними движенія съ точки зрѣнія устарѣвшихъ идей просвѣтительной философіи XVII в. и изжитыхъ уже принциповъ французской революціи. Кайзерлингъ не устаетъ объ этомъ напоминать, особенно французамъ, которые склонны считать универсальными принципы французского гуманизма, которые вѣрятъ въ каѳоличность латинского разума. Но мы вошли въ иное измѣреніе бытія, въ міръ, который я назвалъ «новымъ средневѣковьемъ». И оцѣнивать происходящее нельзя съ точки зрѣнія относительныхъ и переходящихъ началъ новой исторіи, оцѣнивать можно лишь съ точки зрѣнія абсолютныхъ и вѣчныхъ началъ. Такія начала заключены лишь въ христіанствѣ. Современный націонализмъ, современная воля къ могуществу рѣзко сталкивается съ абсолютными началами христіанства. Это нужно ясно сознать. Оппортунистическая

приспособленія христіанъ постыдны. Желаніе использовать христіанство, какъ орудіе для утвержденія національной и государственной мощи, гораздо хуже съ христіанской точки зре-нія, чѣмъ прямая гоненія на христіанство и религію. Христіанамъ придется вести героическую борьбу за свободу христіанства, свободу духовной жизни противъ притязаній тотального государства национализировать духъ, совѣсть, мысль. Национализировать и соціализировать можно то, что у человѣка есть, его материальную собственность, но не то, что онъ есть, не его личность. Нельзя закрывать себѣ глаза на то, что соціальное преустройство обществъ, которое неотвратимо будетъ повсюду происходить, будетъ, вѣроятно, сопровождаться понижениемъ уровня духовности. Это и выражается въ возвращеніи къ много-божію и полидемонизму. И прежде чѣмъ начнется духовное воз-рожденіе должно быть решены элементарные вопросы человѣ-ческаго существованія. Но духовная борьба все время будетъ происходить. Воля къ могуществу сама по себѣ не есть зло. Никакъ нельзя признать добромъ слабость и безсиліе. По-ложительная полнота бытія есть сила, мощь и нужно стремить-ся къ этой мощи. Но весь вопросъ въ томъ, въ чемъ видѣть эту мошь. Современная воля къ могуществу совсѣмъ не есть воля къ полнотѣ бытія, оно означаетъ страшное суженіе и умале-ніе бытія. Воля, которой движется национализмъ, есть такое уменіе бытія. Полнота бытія всегда означаетъ, что во всякой индивидуализированной его ступени заключено универсаль-ное содержаніе, какъ положительное качество.

Николай Бердяевъ.

ВИДѢНІЯ СВЯТЫХ И МИСТИКОВЪ

Мистическое единение съ Богомъ часто сопутствуется или предшествует видѣніями, слышаніями, вообще появлениемъ въ сознаніи конкретныхъ опредѣленныхъ образовъ.

Св. Іоаннъ Креста (испанскій святой XVI в.) находитъ, что это — «путь плоти»: все, что является въ опредѣленномъ, воспринимаемомъ образъ онъ считаетъ не принадлежащимъ къ сфере Божественного, но признаетъ, что бываютъ души, которые движутся къ Богу «черезъ чувственные объекты» (*). Бл. Сузо, хорошо знакомый съ этимъ опытомъ и, можетъ быть, болѣе схватывающій всю полноту мистической жизни, говоритъ: «Такъ какъ душа, вслѣдствіе немощи тяжелаго тѣла, не всегда можетъ прилежать чистому Добру въ свободномъ отъ образовъ видѣ, то она должна имѣть что-либо образное, что возводило бы ее туда. Наилучшее для этого — привлекательный образъ (das liebreiche Bild) Іисуса Христа; въ Немъ человѣкъ находитъ жизнь, Онъ есть высшая награда и наибольшая польза» (**). Вся жизнь бл. Сузо прошла въ восторженномъ общеніи съ ангелами, Христомъ, Божію Матерью; онъ видѣлъ ихъ въ прекрасныхъ образахъ, слышалъ ангельское пѣніе и музыку. Будучи ученикомъ и послѣдователемъ М. Экегарта, онъ хорошо знакомъ съ ученіями отрицательнаго богословія (***)». Онъ признаетъ, что чѣмъ болѣе сверхчувственно и безобразно видѣніе, тѣмъ болѣе благородно оно: оно содержитъ въ себѣ чистую истину, непосредственное созерцаніе простой Божественности (Gottheit, по М. Экегарту). Однако онъ прибавляетъ, что друзья Бога также удостаиваются и видѣній, бо-

*) См. Baruzi, St. Jean de la Croix et le problѣme de l'exprience mystique, 504 с., 500, 510 с., 267, 386, 525.

**) Seuse, Deutsche Schriften, изд. Bihlmeyer, 391.

***) Seuse, Deutsche Schriften, Bichlein der Wahrheit, изд. E. Diederichs, подъ ред. и съ пред. W. Lehmann, II т. стр. 117 с., 129.

гатыхъ образами. Обращеніе отъ разсѣянной жизни къ Богу совершилось въ немъ въ восемнадцатилѣтнемъ возрастѣ послѣ неожиданного созерцанія полноты Божественнаго Сверхчтія: онъ «увидѣлъ и услышалъ нѣчто невыразимое языкомъ: это было нѣчто безъ формы и вида, но заключающее въ себѣ радостное наслажденіе отъ всѣхъ формъ и видовъ»... «это была источающаяся изъ вѣчной жизни сладость въ наличномъ пребывающемъ спокойномъ ощущеніи» (*).

Послѣ этого созерцанія Сузо стала ревностно стремиться къ «любовному единенію съ Вѣчною Мудростью» (I, II). Иногда его теопатическое состояніе было чѣмъ то среднимъ между созерцаніемъ полноты Сверхчтія и видѣніемъ образовъ. Содержаніе одного изъ такихъ созерцаній было слѣдующее: Премудрость парила высоко надъ нимъ на тронѣ изъ облаковъ, блестала, какъ Утренняя звѣзда, и свѣтила, какъ сверкающее солнце, ея короною была вѣчность, ея одеждой — блаженство, ея слова сладость, ея объятіе — удовлетвореніе всякаго наслажденія; она была далеко и близко, высоко и низко, она была присутствующею и тѣмъ не менѣе сокровенною; Она вступала въ общеніе и все же нельзя было коснуться ея. При мысли о Ней «въ его душу проникало какъ бы первичное истеченіе всякаго добра, въ которомъ онъ духовно находилъ все прекрасное, достойное любви и желанія» (I, 13). — Но чаще всего у Сузо были видѣнія Христа, ангеловъ въ опредѣленныхъ образахъ (напр., Христа въ видѣ шестикрылого серафима) и слышаніе ангельского пѣнія и музыки.

Жизнь св. Терезы наполнена видѣніями и слышаніями не менѣе, чѣмъ жизнь бл. Сузо. Въ молодости во время суетной бесѣды съ посѣтителями монастыря она увидѣла «глазами души» Христа съ серьезнымъ лицомъ. Описывая свою жизнь, она говоритъ, что видѣла Его «яснѣ, чѣмъ тѣлесными глазами» и, хотя съ тѣхъ поръ прошло 26 лѣтъ, ясно помнить, какъ будто видѣть Его лицо (**). Когда религіозная жизнь ея окрѣпла, у нея было множество видѣній. Однажды она видѣла руки, потомъ лицо Іисуса Христа «въ сверхъестественной славѣ и красотѣ»; наконецъ, она увидѣла всего Христа, какъ Онъ изображается въ «Воскресеніи»; бѣлизна и блескъ Его превосходили человѣческое воображеніе, ясность солнца въ сравненіи съ Нимъ — тьма; тѣмъ не менѣе этотъ блескъ не ослѣпляетъ (XXVIII. гл., стр. 363-369). Были у нея иногда

*) Тамъ же, I т., стр. 10.

**) *Theologia von Jesu. Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen ihr von Gott erheilten Gnaden, auf Geheiss, ihrer Beichtvater von ihr selbst beschrieben, von Fr. Aloisius ab Immaculata Conceptione, Priester aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten, 1919, гл. VII, стр. 69.*

и видѣнія царства зла. Однажды она видѣла дьявола: у него былъ отвратительный ротъ, пламя исходило изъ его тѣла; онъ говорилъ, что Тереза избѣжала его власти, но онъ опять овладѣетъ ею (гл. XXXI, стр. 415).

Видѣнія бываютъ не только у великихъ мистиковъ и подвижниковъ. Особенно трогательны и значительны по своимъ слѣдствіямъ для всего христіанскаго міра видѣнія дѣтей, напр. явленіе Богоматери Бернадеттѣ и превращеніе Лурда въ центръ паломничества и исцѣленій множества людей. Еще замѣчательнѣе, пожалуй, явленіе Богоматери 19-го сент. 1846 г. двумъ дѣтямъ-пастухамъ Пьеру Максимину Giraud (11 лѣтъ) и Меланіи Calvat (15 лѣтъ) на горѣ въ «Alpes dauphinoises» вблизи деревни Salette. Спускаясь съ горы, дѣти внезапно увидѣли огненный шаръ и сіяніе, наполнившее всю долину. Когда сіяніе раздвинулось, дѣти увидѣли сидящую на камняхъ «Прекрасную Даму» («Belle Dame») въ безутѣшномъ горѣ, съ локтями на колѣняхъ, съ лицомъ, закрытымъ руками. Она встала, подошла къ дѣтямъ. На головѣ у нея былъ вѣнокъ изъ розъ; платье ея сіяло, на груди или, скорѣе, внутри ея было распятіе съ клещами и молоткомъ. Она ободрила дѣтей и сдѣлала имъ важныя сообщенія. Часть ихъ была обращена къ обоимъ дѣтямъ, часть — только къ Максимину, наиболѣе значительныя сообщенія — одной Меланіи съ приказаниемъ опубликовать ихъ только черезъ двѣнадцать лѣтъ. Богоматерь говорила о грѣхахъ народа и о тяжеломъ наказаніи за нихъ, о временахъ когда настанетъ голодъ, гибель дѣтей и т. п. (*) Она сообщила, что настанетъ время, когда власти церковныя и гражданскія будутъ уничтожены, когда не будетъ любви ни къ отечеству, ни къ семье; новыя власти будутъ насаждать материализмъ, атеизмъ, пороки; церкви будутъ закрыты и профанированы; многіе люди отпадутъ отъ вѣры (**).

Богоматерь говорила также о дурной жизни современаго духовенства («cloaques d'impureté»), о его сребролюбіи и т. п., совѣтовала также не довѣрять «двоедушному» Наполеону и т. д. Повидимому, эта часть сообщенія была причиной сопротивленія печатанію разсказовъ Меланіи и замалчиванія ихъ духовенствомъ. Полный текстъ былъ опубликованъ лишь въ 1879 г. по приказанію Папы Льва XIII. Всего удивительнѣе обстоятельство, которое побудило Л. Блуа (L. Blou) написать объ этомъ видѣніи книгу «Celle qui pleure» (1908). Богоматерь повелѣла основать новый религіозный орденъ «Les Apôtres des Derniers Temps»; Папа Левъ XIII прика-

*) Monseigneur J. Giray, l'eveque de Cahors. Les miracles de la Salette, 2 тт., Grenoble 1921.

**) A. Rognant, Le secret complet de la Salette, 1902.

залъ въ 1878 г. ввести уставъ ордена въ монастырѣ при *Notre Dame de la Salette*, но епископъ Гренобольскій, говоритьъ Блуа, не исполнилъ приказанія; онъ умеръ, упавъ на полъ, мучимый страшнымъ видѣніемъ *).

У насъ достаточно разнообразный матеріалъ, чтобы поставить теперь вопросъ о видахъ видѣній и объ ихъ источникѣ. Чаще всего мистики, святые, духовидцы говорятъ о духовномъ видѣніи и слышаніи. Св. Тереза говоритъ, что она видѣла Христа «глазами души» (гл. VII, 69); когда Христосъ предсталъ предъ нею во всемъ блескѣ и славѣ, она описала свое переживаніе, какъ «видѣніе въ воображеніи», но съ увѣренностью, что это было не субъективное твореніе ея фантазіи, а явленіе самого Христа (гл. VII, 69; гл. XXVIII, 365 с.). Бл. Сузо говоритъ о «внутреннемъ видѣніи». (*) Сведенборгъ называетъ свои переживанія «внутреннимъ зрѣніемъ», «внутреннимъ слухомъ», «внутреннею рѣчью» (**).

Католическая литература о мистикѣ такого рода видѣнія и слышанія называетъ имагинативными (происходящими въ воображеніи) и отличаетъ отъ нихъ сенсорныя видѣнія и интеллектуальная созерцанія. Въ духѣ ученій о воспріятіи, развиваемыхъ интуитивизмомъ, можно такъ опредѣлить различіе между сенсорнымъ и имагинативнымъ видѣніемъ: въ сенсорномъ видѣніи чувственные качества даны, какъ ощущаемыя, а въ имагинативномъ, какъ представляемыя (напр., такъ, какъ они предстоять субъекту въ воспоминаніи, причемъ воспоминаніе считается сосредоточеніемъ вниманія на самомъ подлинномъ прошломъ). Интеллектуальная созерцанія осуществляются безъ видѣнія образовъ и слышанія словъ. Такъ, св. Тереза однажды въ день св. Петра испытала «не глазами и не воображеніемъ» ясное присутствіе Христа подлѣ себя; достовѣрность присутствія Его была полная (гл. XXVII, 345-350). Въ такихъ созерцаніяхъ, несмотря на отсутствіе образа, она знаетъ съ какою индивидуальностью имѣть дѣло — съ Іисусомъ Христомъ, съ Ап. Петромъ, Ап. Павломъ; она знаетъ также, съ которой стороны отъ нея они находятся(***). Также и воспріятіе «небеснаго языка», откровеніе истины осуществлялось иногда чисто «духовно» — безъ слышанія словъ, иногда даже вообще безъ всякихъ словъ. «Любящіе», говоритъ св. Тереза, «понимаютъ другъ друга безъ знаковъ» — (Гл. XXVII, 350-355). Видѣнія и созерцанія св. Терезы, говорятъ обыкновенно о ней были всег-

*) L. Blo u, 80.

**) M. Lamm, Swedenborg, перев. на нѣм. яз. (1922), стр. 148, 232, 236.

***) Delacoste, 100.

да имагинативными или интеллектуальными, но не сенсорными. Только один разъ въ своемъ жизнеописаніи она сообщаетъ, что во время молитвы о лицѣ, задумавшемъ совершить грѣшный поступокъ, она услышала «тѣлесными ушами» шепотъ, успокоившій ее (гл. XXXIX, 566). У Сведенборга также нѣкоторыя видѣнія имѣли сенсорный характеръ (*).

Мистики описываютъ свои имагинативныя созерцанія тѣми же словами («внутреннее зрѣніе» и т. п.) какъ и больные, испытывающіе псевдогаллюцинаціи. Этимъ терминомъ обозначается особый видъ галлюцинацій, изслѣдованныхъ наиболѣе обстоятельно русскимъ психіатромъ В. Кандинскимъ. Въ своей монографіи о псевдогаллюцинаціяхъ Кандинскій даетъ слѣдующее опредѣленіе этого понятія: псевдогаллюцинаціи суть «весьма живые и чувствено до крайности опредѣленные образы, которые, однако, рѣзко отличаются для самого воспріемлющаго сознанія отъ истинно-галлюцинаторныхъ образовъ тѣмъ, что не имѣютъ присущаго послѣднимъ характера объективной дѣйствительности, но, напротивъ, прямо сознаются какъ нѣчто субъективное, однако вмѣстѣ съ тѣмъ какъ нѣчто аномальное, новое, нѣчто весьма отличное отъ образовъ воспоминанія и фантазіи» (**).

Въ современной психологіи, благодаря Е. R. Jaensch'у и его школѣ производятся изслѣдованія, которыя могутъ быть использованы для объясненія псевдогаллюцинацій. Я имѣю въ виду изученіе особенностей памяти у лицъ, которыхъ Jaensch называетъ эйдетиками: вспоминаемое предстоитъ въ ихъ воспоминаніяхъ съ чувственною полнотою, равною полнотѣ восприятія, такъ что они, напр., могутъ различать и наблюдать въ вспоминаемомъ то, чего не успѣли замѣтить въ моментъ восприятія (***)�

Каждый здоровый человѣкъ, въ нѣкоторыхъ исключительныхъ условіяхъ, можетъ имѣть такія представленія. Такъ, лицо занимающееся какимъ либо анатомическимъ препаратомъ, напр. препарированіемъ мышцъ руки и въ теченіе нѣсколькихъ часовъ подъ рядъ напряженно сосредоточивающее вниманіе на этомъ объектѣ, лицо, долго разсматривавшее препараты подъ микроскопомъ, испытываетъ, идя домой и во время отдыха, многократное появленіе этихъ объектовъ въ полѣ зрѣнія. Даже и тѣ объекты, которые не были длитель-

*) Lamm, 178.

**) В. Х. Кандинскій. О псевдогаллюцинаціяхъ. СПБ. 1890, стр. 26.

***) См. труды Е. R. Jaensch, «Ueber den Aufbander Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter», «Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode» и др.

но фиксируемы, нерѣдко появляются въ сознаніи во всей полнотѣ, если они почему либо поразили воображеніе. Лицо дѣвушки, поразившее молодого человѣка своею красотою, можетъ появляться въ сего сознаніи съ такою живостью и полнотою, какъ въ моментъ воспріятія. Точно такъ же иногда назойливо звучить въ ухѣ арія въ теченіе нѣсколькихъ дней послѣ слушанія оперы.

Кто утратилъ столь распространенную въ дѣтскомъ и юношескомъ возрастѣ эйдетичность или никогда не обладалъ ею въ значительной степени, относится къ такимъ созерцаніямъ, какъ къ аномальнымъ, отличнымъ отъ обыкновенныхъ воспоминаній, не видя въ нихъ однако ничего патологического. Взрослый опытный человѣкъ не принимаетъ эти созерцанія за воспріятія наличной дѣйствительности, хотя они выступаютъ въ сознаніи съ какимъ то оттѣнкомъ рецептивности. Это объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что такія воспоминанія всплываютъ въ сознаніи не по иниціативѣ субъекта, а на основаніи возбужденія тѣхъ или иныхъ центровъ головного мозга.

Псевдогаллюцинаціи могутъ быть разсматриваются въ однихъ случаяхъ сполна, какъ такія эйдетическая воспоминанія, а въ другихъ случаяхъ, какъ воображаемый *синтезъ* такихъ эйдетически вспоминаемыхъ элементовъ. Этотъ синтезъ можетъ быть произведенъ не самимъ субъектомъ, а подчинеными ему субстанціальными дѣятелями, входящими въ составъ мозговыхъ центровъ; поэтому лица, страдающія псевдогаллюцинаціями въ патологической и навязчивой формѣ, хотя и не принимаютъ ихъ за воспріятія, все же усматриваютъ въ нихъ какой то характеръ рецептивности и строятъ соотвѣтственныя этому гипотезы, напр., думаютъ, что эти представленія являются результатомъ воздействиа преслѣдователей на ихъ сознаніе или что они суть родъ откровенія отъ Бога и т. п. (*)

Въ псевдогаллюцинаціяхъ, согласно интуитивистско-реалистическому истолкованію ихъ, данъ *транссубъективный* материалъ, цвѣта, звуки и т. д., не путемъ чувственного воспріятія, а путемъ другого интенціонального акта, путемъ воспоминанія, т. е. своего рода *духовнаго видѣнія*. Больные ясно усматриваютъ и отмѣчаютъ это. Кандинскій, внимательный наблюдатель, самъ периодически подвергающійся душевному заболѣванію, которое сопровождалось переживаніемъ множества псевдогаллюцинацій и дѣйствительныхъ галлюцинацій, въ своей книжѣ особенно подчеркнулъ, на основаніе самонаблюдений, показаний другихъ больныхъ и наблюдений другихъ психіаторовъ ту отличительную черту псевдогаллюцинацій,

*) Кандинскій, стр. 36, 38 с., 129.

которую я называю духовностью ихъ. Больной, напр., переживая слуховую псевдогаллюцинацію, говорить, что онъ беззвучно слышитъ мысль другихъ лицъ (9). Одинъ изъ пациентовъ Кандинского говоритъ, что онъ слышитъ *внутренно*, а не ухомъ, что онъ видитъ ярко окрашенные образы умственно (28). Выздоровѣвшій врачъ описываетъ свои зрительныя псевдогаллюцинаціи, какъ экспрессивно пластическія *представленія* (33). Самъ Кандинскій, желая уточнить свои наблюденія, подвергъ себя дѣйствію опіума; онъ испыталъ при этомъ и дѣйствительныя галлюцинаціи и псевдогаллюцинаціи; когда онъ переживалъ при этомъ псевдогаллюцинаціи, напр. передъ нимъ появилась лица знакомыхъ, желтая роза и т. п., онъ видѣлъ эти предметы не глазами виѣшними, но очами внутренними, находящимися гдѣ то позади очей виѣшнихъ» (41). Больные характеризуютъ свои переживанія, какъ «видѣніе духомъ», «ясновидѣніе», «слышаніе духомъ», слышаніе «внутреннихъ голосовъ», «духовное слышаніе», «слуховое ощущеніе» въ отличіе отъ мысленного внушенія и т. п. (70-87).

Характерныя слова, отмѣчающія отличіе псевдогаллюцинацій отъ чувственного воспріятія и отъ настоящихъ галлюцинацій, совпадаютъ съ тѣми выраженіями, которыми, мистики, святые, духовидцы описываютъ свои видѣнія. Поэтому современные изслѣдователи, обыкновенно, причисляютъ такія видѣнія къ псевдогаллюцинаціямъ. Однако такое рѣшеніе есть сомнительное упрощеніе вопроса о видѣніяхъ. Терминъ псевдогаллюцинація слѣдуетъ употреблять для обозначенія духовного созерцанія предмета, не принадлежащаго къ составу дѣйствительности ни посюсторонняго, ни потусторонняго міра: это — предметъ, составленный изъ транссубъективныхъ элементовъ, подвергнутыхъ субъективизму или вообще умственному синтезу, не создающему дѣйствительного бытія. Бываютъ однако случаи духовного созерцанія чувственныхъ данныхъ, относящихся къ предметамъ, входящихъ въ составъ дѣйствительного міра. Такъ, согласно интуитивизму, всякое эйдетическое воспоминаніе, напр. анатомическаго препарата, лица красивой дѣвушки и т. п. есть духовное созреаніе дѣйствительныхъ предметовъ. Даже въ нормальномъ воспріятіи, напр., когда мы слышимъ одни звуки какъ лай собаки, другие, какъ звонъ колокола, не видя этихъ предметовъ, видимъ мягкость бархота, жесткость металлической чернильницы, не дотрогиваясь до этихъ предметовъ, наличие въ сознаніи этихъ чувственныхъ данныхъ есть духовное созерцаніе ихъ, болѣе непосредственное, чѣмъ воспоминаніе (*). Способность такого

*) См. мою теорію воспріятій въ статьѣ «Интуитивизмъ и учение о транссубъективности чувственныхъ качествъ», Зап. Русск. Научн. Инсти-та въ Бѣлградѣ, вып. 5, 1931.

духовного созерцанія чувственныхъ данныхъ объясняется координаціею субъекта со всѣми предметами міра, наличиемъ всего космоса въ предсознаніи субъекта и возможностью слукаевъ, когда стимуломъ для опознанія ихъ служать не раздраженія органовъ чувствъ, а какія либо другія условія — иногда психофизіологическая, а иногда и чисто душевныя или духовныя.

Имѣя въ виду возможность духовного созерцанія чувственныхъ предметовъ, не слѣдуетъ торопиться приравнивать имагинативная видѣнія мистиковъ къ псевдогаллюцинаціямъ душевно больныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, во-первыхъ, великие мистики никоимъ образомъ не душевно больные люди. Психіатръ Quercy въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи «L'hallucination» доказываетъ, что невропатическая состоянія св. Терезы нисколько не подрываютъ ея «въ высшей степени нормальную умственную дѣятельность». Въ своей активности, изумительной по напряженности и разнообразію, она проявляетъ рѣдкое сочетаніе высокихъ достоинствъ: великодушіе и смиреніе, смѣлость и скромность, твердость и послушаніе, мудрость змія и кротость голубя (*). Во-вторыхъ, великие мистики обладаютъ особенно утонченною способностью самонаблюденія. Св. Тереза, напр., отличаетъ въ своемъ сознаніи «слова», исходящія отъ ее духа отъ «словъ», приписываемыхъ ею вѣшней причинѣ. Если слова въ моемъ сознаніи исходятъ отъ моей же души, то, говорить она, замѣтна хотя бы въ самой слабой степени дѣятельность моего разсудка; къ тому-же, слова эти не ясны, не вызываютъ къ себѣ довѣрія, ихъ можно прекратить; если же слова исходятъ отъ Бога, то никакой дѣятельности человѣческаго разсудка нѣтъ, слова совершенно ясны, прекратить ихъ нельзя, они въ высшей степени дѣйственны: эти слова суть дѣла, они несутъ съ собою подлинное утѣшеніе, успокоеніе; въ нихъ есть величіе и убѣдительность непреодолимая, они незабываемы. Получаются они независимо отъ нашего желанія: когда хочешь слышать ихъ, не получаешь ихъ; когда вовсе не думаешь о нихъ, они являются. Разва два св. Тереза испытала слова отъ дьявола; по содержанію они были добрые, но послѣ нихъ въ душѣ остается сухость, беспокойство. О зрительныхъ образахъ она также говоритъ, что одни изъ нихъ исходятъ отъ собственного воображенія, другіе отъ злого духа, третьи отъ Бога. Послѣдніе превосходятъ силу человѣческаго воображенія, обогащаютъ душу, укрепляютъ здоровье души и тѣла, освобождаютъ отъ злыхъ привычекъ и свойствъ (**). Въ-третьихъ, о многихъ своихъ видѣніяхъ

*) G. Quercy, L'hallucination, I, т. Philosophes et mystiques, (1930), стр. 183, 218.

**) Гл. XXV, стр. 318-325; гл. XXVIII, стр. 372-375.

мистики говорятъ, что присутствіе въ нихъ Бога имѣть характеръ полной достовѣрности.

Можно-ли допустить, чтобы въ сознаніе человѣка вступалъ самъ Господь Богъ въ опредѣленномъ, ограниченномъ образѣ? На этотъ вопросъ можно отвѣтить такъ. Сверхличный аспектъ Бога не мѣшаетъ Ему имѣть вмѣстѣ съ тѣмъ и личный аспектъ, даже быть триединствомъ Лицъ; точно такъ же и сверхобразность Бога не исключаетъ доступности для Него образа, или вѣрнѣе, любыхъ образовъ, обладающихъ, конечно, высшею степенью совершенства. Нѣкоторые богословы полагаютъ, что Христосъ, оставаясь Сверхміровымъ начальомъ, въ то-же время творить на землѣ реальный *объектъ*, видимый для человѣка, удостоеннаго этого явленія Его (*).

Согласно христіанскимъ ученіямъ, Церковь есть Тѣло Христа, она есть совершенный аспектъ міра, охватывающій вселенную; слѣдовательно, Тѣло Христа объемлетъ весь міръ, оно есть космическое тѣло. Точно такъ-же и члены Царства Божія, Богоматерь, ангелы, святые, объемля весь міръ своею любовью, могутъ имѣть не иначе, какъ космическія тѣла; ихъ тѣла суть индивидуальные аспекты Тѣла Христова, охватывающіе всю вселенную(**). Для такихъ существъ въ своей сущности сверхпространственныхъ, вполнѣ осуществимо явленіе въ частномъ ограниченномъ образѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства, не исчерпывающее, конечно, ихъ бытія, и не исключающее возможности явленія ихъ одновременно и въ другихъ мѣстахъ въ другихъ образахъ. О такой *multipraesentia*, напр., Христа, говорить Церковь въ обоихъ пѣснопѣніяхъ: «Во гробѣ плотски, во адѣ же съ душою яко Богъ, въ раи же со разбойникомъ, и на престолѣ былъ еси, Христе, со Отцемъ и Духомъ, вся исполняй Неописанный»(***). Видѣніе, обусловленное такимъ явленіемъ небожителей, должно имѣть сенсорный характеръ. Быть можетъ, таково было напр., явленіе Богоматери дѣтямъ Максимины и Мелани вблизи Salette.

Иначе можно истолковать имагинативная видѣнія. Сверхсущій Богъ ближе ко всякой сущей вещи, ко всякому лицу, ко всякой частицѣ вещества, къ атому, электрону, чѣмъ они сами къ себѣ (****); Онъ все постигаетъ, все объемлетъ, на все

*) См. Quegsy, I 335; богословы Saudreaux, Etats mystiques, 211; Poulain, Grâees d'oraision, 325; Farges, Théologie mystique, II, 51.

**) См. мою статью «О воскресеніи во плоти», «Путь» 1931.

***) Литургія св. Иоанна Златоуста. О *multipraesentia* въ пространствѣ сверхпространственныхъ существъ см. мою статью: «Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщенного европейца», въ «Совр. Зап.», 1926, вып. 28.

****) См. Seuse, I т., 82.

вліяетъ, будучи со всѣмъ соединенъ нераздѣльно, хотя и несліянно. Онъ можетъ поэтому явиться человѣку въ извѣстной мѣрѣ «изнутри» въ воображеніи и тѣмъ не менѣе реально: въ самомъ дѣлѣ, Онъ можетъ повліять на тѣло человѣка и вызвать тѣ измѣненія въ немъ, которыя служать стимуломъ для эйдетическихъ воспоминаній. Такимъ же образомъ могутъ подѣйствовать на тѣло человѣка и члены Царства Божія, причастные Божественной жизни и силѣ. Въ такихъ случаѣахъ они облекаются въ тѣ транссубъективныя чувственныя качества, которыя служатъ предметомъ воспоминанія. Они могутъ воплотиться въ нихъ, реально «во-образиться». Отсюда понятно, почему Богъ и члены Царства Божія являются «сообразно душѣ получающаго ихъ», какъ выразился В. Леманнъ въ предисловіи къ изданнымъ имъ сочиненіямъ Сузо (*): они присутствуютъ въ видѣніяхъ посредствомъ статуй, картинъ, иконъ, видѣнныхъ субъектомъ, говорить Quercy (**). Иначе являющіяся не были бы узнаны человѣкомъ.

Къ развивающей мною теоріи воплощенія небожителей въ образахъ воображенія очень близокъ Quercy. Возможно, что различие между нашими взглядами сводится лишь къ тому, что я, какъ интуитivistъ, считаю вспоминаемыя чувственныя качества транссубъективными и въ этомъ смыслѣ придаю болѣе реальный характеръ образу. Quercy говоритъ по поводу видѣній св. Терезы, что если у нея былъ гипнотизеръ, это былъ самъ Богъ. Онъ объясняетъ видѣнія тѣмъ, что Богъ вліяетъ на дѣятельность нашихъ способностей воспоминанія и ссылается на слова Іоанна Креста: *«Deus omnia mouet secundum modum eorum»*. Механизмъ видѣній, говоритъ онъ, тотъ-же, что и у галлюцинацій; тѣмъ не менѣе нужно рѣшительно различать видѣнія природныя (галлюцинаціи), демонической и божественныя, смотря по причинѣ, вліяющей на наше тѣло. Въ случаѣ видѣнія, обусловленного воздействиемъ Бога, механизмъ нашего процесса исполненъ Его присутствія(***)

Интеллектуальные созерцанія могутъ быть объяснены прямымъ вліяніемъ Бога или членовъ Царства Божія на человѣка, побуждающимъ его сосредоточить вниманіе на самомъ транссубъективномъ Божественномъ мірѣ, имѣя при этомъ въ виду нечувственную сущность его или сообщаемое изъ этой сферы нечувственное содержаніе истины.

Изъ всего сказанного ясно, какъ слѣдуетъ отнестись къ заключительному выводу Делакруа въ его цѣнномъ изслѣдованіи *«Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme»*. Раз-

*) Стр. XXXVIII.

**) L'hallucination, стр. 175-179.

***) Р. Quercy, стр. 185, 336 с.

смотрѣвъ переживанія геніальныхъ мистиковъ съ большою широтою кругозора и признавая высокій характеръ ихъ, онъ заканчиваетъ все же, повидимому, въ духѣ психологизма мыслию, что всѣ своеобразныя явленія въ сознаніи мистиковъ слѣдуетъ объяснять дѣятельностью подсознательного (*). Что область подсознательного здѣсь играетъ существенную роль, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Однако тамъ, гдѣ Делакруа останавливается, именно впервые и встаетъ основная и окончательная проблема: есть ли это чисто субъективная дѣятельность подсознательного или поводомъ для нея служить подлинное вліяніе высшаго міра на человѣка, причемъ созерцаемое содержаніе есть высшая транссубъективная дѣйствительность. Отвѣтъ въ духѣ чистаго психологизма быль бы несостоятеленъ, Если какое либо явленіе въ сознаніи имѣеть характеръ «данности мнѣ», то оно есть проявленіе моего я: оно исходить изъ какого либо субстанціональнаго дѣятеля. Правда, это можетъ быть дѣятель низшаго типа, чѣмъ человѣческое я, входящій въ составъ тѣла человѣка, напр., завѣдующій какимъ нибудь нервнымъ центромъ. Но стоитъ только признать эту возможность, и станетъ ясно, что возможны также данности проявленій другихъ дѣятелей, стоящихъ выше человѣческаго «я» или наравнѣ съ нимъ и вступившихъ съ нимъ лишь на короткое время въ тѣсную связь.

Многія видѣнія имѣютъ символическій характеръ и содержать въ себѣ выраженіе такихъ истинъ и сторонъ міра или Божественной жизни, которые и не могутъ быть даны въ образѣ иначе, какъ символически. Изъ этого не слѣдуетъ, будто такие образы суть субъективныя дѣйствія человѣческаго «я». Они могутъ быть реальными символами, конкретными символическими явленіями міра Божественнаго (**). Бл. Сузо видѣлъ, напр., однажды Христа и множество людей, какъ члены его (***). Св. Тереза говоритъ, что черезъ видѣніе человѣчности Христа она нерѣдко приходитъ къ постиженію тайнъ Божіихъ (****).

Замѣчательныя по глубинѣ мысли открывались иногда Сведенборгу подъ видомъ живыхъ конкретныхъ событий. Такъ, однажды онъ задался вопросомъ: какимъ образомъ возможно, чтобы благость Господа допускала бѣсамъ вѣчно оставаться въ аду. «Только что я это помыслилъ», говоритъ Сведенборгъ, «какъ одинъ изъ ангеловъ праваго подсердія чрезвычайно быстро низринулся въ сѣдалищную область великаго Сатаны

*) Стр. 405 с.

**) О реальномъ символизмѣ см. Н. Бердяевъ «Философія свободнаго духа», I т., 101 сс.

***) II, 125.

****) Гл. XXII, 280.

и извлекъ оттуда, по внушенію отъ Господа, одного изъ самыхъ дурныхъ бѣсовъ, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мнѣ было дано видѣть, что по мѣрѣ того, какъ ангель восходилъ къ небеснымъ сферамъ, его плѣнникъ мѣнялъ гордое выраженіе своего лица на страдающее, и тѣло его чернѣло; когда же онъ, несмотря на свое сопротивленіе, былъ вовлеченъ въ среднія небеса, то съ нимъ сдѣлались страшныя конвульсіи, онъ всѣмъ своимъ видомъ и движеніями показывалъ, что испытываетъ величайшія и нестерпимыя муки; когда же онъ приблизился къ сердечной области небесъ, то языкъ его вышелъ далеко наружу, какъ у очень уставшаго и жаждущаго пса, а глаза лопнули, какъ отъ жгучаго жара. И мнѣ сдѣлалось его жалко, и я взмолился Господу, чтобы велѣль ангелу отпустить его. И когда, по соизволенію Господа, онъ былъ отпущенъ, то бросился внизъ головою съ такою стремительностью, что я могъ видѣть только какъ мелькнули его чрезвычайно черныя пятки. И тогда мнѣ было внушено: пребываніе кого нибудь въ небесахъ или въ адѣ зависить не отъ произвола Божія, а отъ внутренняго состоянія существа, и перемѣщеніе по чужой волѣ изъ ада въ небеса было бы также мучительно для перемѣщаемыхъ, какъ переселеніе изъ небесъ въ адъ... И такимъ образомъ я понялъ, что вѣчность ада для тѣхъ, кто находитъ въ немъ свое наслажденіе, ;одинаково соответствуетъ, какъ премудрости, такъ и благости Божіей» (*). Надобно замѣтить однако, что многія откровенія являлись въ сознаніи Свѣнденборга въ формѣ «внутренней рѣчи» съ существами другихъ царствъ міра (**).

До сихъ поръ рѣчъ шла о видѣніяхъ тѣлесныхъ образовъ, которыя нельзя иначе истолковать, какъ единичные, индивидуальные акты общенія потусторонняго міра съ отдѣльнымъ лицомъ; въ нихъ чаще всего дается утѣшеніе, подкрепленіе, получение отдѣльному лицу, но иногда также черезъ это лицо и откровеніе всему міру (напр.,透过 библейскихъ пророковъ). Но кромѣ такихъ индивидуальныхъ явленій тѣлесности, члены Царства Божія и самъ глава его Божественный Логосъ, въ томъ его аспектѣ, въ которомъ Онъ есть Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, обладаетъ преображеніою духоносною тѣлесностью, имѣющею значеніе также и для самого Царства Божія: въ этой тѣлесности оно обладаетъ полнотою бытія и совершенною красотою.

Безъ сомнѣнія, каждый изъ насъ въ мѣру своей любви къ добру или нужды въ его откровеніи болѣе или менѣе пріобщается къ видѣнію отблесковъ этого Царства, напр., въ томъ

*) Arcena cœlestina, прилож. Memoralibia.

**) Lamm, 236.

возвышенномъ воспріятіи красотъ природы, или красоты человѣка, которое наполняетъ душу несокрушимою увѣренностью въ бытіи Бога и Царства Его. Особено углубленное видѣніе этого Царства, явственно выводящее въ область потусторонняго міра требуетъ иной психофизической организаціи, болѣе или менѣе отклоняющейся отъ той, которую мы считаемъ для человѣка нормальною. Въ самомъ дѣлѣ, если стимуломъ для воспріятій видашняго міра служать обусловленные имъ раздраженія нашей нервной системы, то ясно, что система и все тѣло должны отклоняться отъ общаго человѣческаго типа у лицъ, обладающихъ повышенною восприимчивостью къ инымъ мірамъ, будь-ли это высшій міръ, Царство Божіе, или низшій — царство зла. Достоевскій ясно выразилъ эту мысль словами Свидригайлова, пріобщившагося къ царству зла. Свидригайловъ разсуждаетъ такъ: Они говорятъ: «ты боленъ, стало быть, то, что тебѣ представляется, есть одинъ только несуществующій бредъ». А вѣдь тутъ нѣтъ строгой логики. Я согласенъ, что привидѣнія являются только больнымъ; но вѣдь это только доказываетъ, что привидѣнія могутъ являться не иначе какъ больнымъ, а не то, что ихъ нѣтъ самихъ по себѣ».

Теорія видѣній, аналогичная той, которая развита мною повидимому, намѣчалась въ умѣ Вл. Соловьева. Это видно изъ слѣдующаго разсказа о немъ друга его кн. Е. Трубецкаго. «Рано утромъ, тотчасъ послѣ его пробужденія, ему явился восточный человѣкъ въ чалмѣ. Онъ произнесъ необычайный вздоръ по поводу только что написанной Соловьевымъ статьи о Японіи («ѣхалъ по дорогѣ; про буддизмъ читалъ; вотъ тебѣ буддизмъ») и ткнулъ его въ животъ необычайно длиннымъ зонтикомъ. Видѣніе исчезло, а Соловьевъ ощутилъ сильную боль въ печени, которая потомъ продолжалась три дня».

«Такія болевые ощущенія и другія болѣзненные явленія у него бывали почти всегда послѣ видѣній. По этому поводу я какъ то сказалъ ему: «твои видѣнія — просто-напросто галлюцинаціи твоихъ болѣзней». Онъ тотчасъ согласился со мной. Но это согласіе нельзя истолковывать въ томъ смыслѣ, чтобы Соловьевъ отрицалъ реальность своихъ видѣній. Въ его устахъ слова эти значили, что болѣзнь дѣлаетъ наше воображеніе восприимчивымъ къ такимъ воздействиимъ духовнаго міра, къ которымъ люди здоровые остаются совершенно нечувствительными. Поэтому онъ въ подобныхъ случаяхъ не отрицалъ необходимости лѣченія. Онъ признавалъ въ галлюцинаціяхъ явленія субъективнаго и притомъ больного воображенія. Но это не мѣшало ему вѣрить въ объективную причину галлюцинацій, которая въ насъ воображается, воплощается черезъ по-

средство субъективного воображения во внешней действительности». (*).

Теорию воспрятий Божественного мира начал разрабатывать передвойной талантливейший молодой русский философ Д. В. Болдыревъ, считавший себя последователем интуивизма. Лето 1914 г. онъ провелъ въ Пиренеяхъ, имѣя въ виду, что тамъ нерѣдко происходили явления Богоматери и желая получить живое представление о природѣ, въ обстановкѣ которой они происходили. Свои впечатлѣнія отъ этой поездки и намеки на свою теорію онъ изложилъ въ статьѣ — «Огненная Купель» (въ «Русской мысли», 1915 г.). Возможно, что вслѣдствіи, будучи профессоромъ въ Перми, онъ разработалъ свою теорію въ точной философской формѣ и изложилъ въ рукописи, которая хранится послѣ его кончины въ его семье на Дальнемъ Востокѣ.

Среди людей, сознаніе которыхъ пріобщено къ «мірамъ инымъ», нерѣдко попадаются лица, у которыхъ два плана бытія смѣшиваются и перепутываются между собою; они не могутъ толкомъ опознать данныхъ своего опыта, не могутъ выразить его въ осмысленной формѣ. Обыкновенно, такія лица, желая расширить свое философское образованіе, влекутся къ экзотической литературѣ, особенно индусской; чтеніе европейскихъ философскихъ классиковъ, напр., Декарта, которое помогло бы дисциплинированію ихъ мысли, для нихъ оказывается скучнымъ. Переживанія свои они не могутъ уложить ни въ какія рамки, такъ какъ не могутъ найти связи ихъ съ рациональными аспектами бытія; поэтому философски они оказываются бесплодными. Нѣкоторые изъ этихъ лицъ все же находять въ себѣ силу выразить свой опытъ въ литературныхъ произведеніяхъ, но они содержать въ себѣ причудливую смѣсь великаго и малаго, потусторонняго и посюсторонняго. Таковы, напр., въ русской литературѣ «откровенія» Анны Шмидть «О будущемъ», «Третій завѣтъ» и др.; между прочимъ, себя она склонна была считать воплощеніемъ Церкви, а Вл. Соловьевъ — воплощеніемъ Христа (**).

Въ Западно-Европейской литературѣ примѣромъ спутанной мистики могутъ служить сообщенія Сведенборга о посѣщеніи имъ другихъ планетъ и о бесѣдахъ его съ ихъ жителями; Вл. Соловьевъ считаетъ ихъ «имѣющими по существу бредовой характеръ» (***)�

*) Кн. Е. Трубецкой, Міросозерцаніе Вл. Соловьева, I, стр. 20 с.

**) Изъ рукописей Анны Николаевны Шмидть, съ письмами къ ней Вл. Соловьева (Москва 1916), Предисловіе, стр. XIV.

***) В. Соловьевъ, т. IX, стр. 241.

Великіе мистики-філософы, наоборотъ, обладаютъ повышенnoю чуткостью къ раціональному аспекту бытія. Они выходять въ область сверхраціонального не только на основаніи мистической интуїціи, но еще и потому, что строгая послѣдовательность раціонального мышленія обязываетъ ихъ восходить въ болѣе высокую сферу. Таково мышленіе Плотина, Прокла, Эртигены, Ансельма Кентерберійского, Гуго Викторинца, Ричарда Викторинца, Іоанна Бонавентуры, Раймунда Лулла, Рожера Бекона, Николая Кузанскаго, Паскаля, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева, от. П. Флоренскаго.

Изъ произведеній такихъ мистиковъ, знающихъ связь сверхраціонального съ раціональнымъ, ясно видно, что мистической системы філософіи суть не наборъ безсвязныхъ туманныхъ вѣщаній: наоборотъ, впервые эти системы достигаютъ наибольшей доступной человѣческому уму послѣдовательности и понятности міра, такъ какъ устраняютъ безсвязности и проблемы односторонняго раціонализма. Гегель говорить: «Мистическое, правда, есть таинственное, однако только для разсудка и притомъ просто потому, что принципъ разсудка есть абстрактное тожество, а мистическое (какъ равнозначное со спекулятивнымъ) есть конкретное единство тѣхъ опредѣленій, которыя разсудокъ считаетъ истинными только въ ихъ раздѣленіи и противоположеніи». «Такимъ образомъ все разумное слѣдуетъ обозначить вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мистическое, чѣмъ однако сказано лишь то, что оно выходитъ за предѣлы разсудка, а вовсе не то, будто оно должно быть рассматриваемо вообще, какъ недоступное мышленію и непонятное» (*).

Пассивный характеръ видѣній таить въ себѣ опасности. Источникомъ ихъ возникновенія могутъ быть въ однихъ случаяхъ низшіе субстанціальные дѣятели нашего собственного тѣла, въ другихъ — существа иныхъ царствъ бытія, и притомъ столь различные, какъ члены царства зла, далѣе — члены Царства Божія и даже самъ Господь Богъ. Если въ душѣ человѣка есть малѣйшее пятно зла, напр., хотя бы ничтожный отънокъ горделиваго признания себя исключительнымъ избранникомъ Божіимъ, особымъ орудіемъ Духа Святого, то онъ почти, ꙗвѣрное, подпадаетъ «прелести», т.е. будетъ имѣть лживыя видѣнія, исходящія отъ злой силы. Искусственная тренировка себя, намѣренное воспитаніе въ себѣ пассивности съ цѣлью достигнуть видѣній, словесныхъ откровеній, автоматического письма есть особенно опасная почва, на которой могутъ возникнуть фальсификаціи общенія съ высшимъ міромъ. Сведен-

*) Hegel, Encycl. I th., Die Logik (1840) VI. B. § 82. Zusatz, стр. 159 с. См. вообще мою статью: «Гегель какъ интуитивистъ», Зап. Русск. Научн. инст. въ Бѣлградѣ.

боргъ въ послѣднемъ періодѣ своей дѣятельности хотѣлъ достигнуть полной пассивности; послѣ одного изъ видѣній Христа онъ сталъ страстно сосредоточиваться на образѣ распятія; возможно, что въ результатахъ упражненій были у него состоянія удвоенія личности. Католическая церковь уже въ средніе вѣка начала вырабатывать «духовныя упражненія» (*exercitia spiritualia*), медитациі, состоящія въ напряженномъ сосредоточеніи вниманія на страданіяхъ Христа, на различныхъ періодахъ Его жизни, представляемыхъ съ возможною чувственою конкретностью. Замѣчательная система такихъ упражненій создана Игнатіемъ Лойолою (*). Поэтому, быть можетъ, въ католической церкви бываютъ лица, способныя часами созерцать различные эпизоды изъ жизни Іисуса Христа. Такими видѣніями, напр., прославилась въ началѣ XIX в. Екатерина Эммерихъ. Клеменсъ Брентано прожилъ нѣсколько лѣтъ при ней, записывая ея созерцанія, откуда получилась назидательная книга «*Das bittere Leiden unserer Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu D\u00fclmen nebst dem Latensmris dieser Begnadigten*» (**). Въ наше время аналогичная переживанія испытываетъ Тереза Нейманнъ изъ Коннерсрейта (Konnersreuth); образъ жизни ея (она обходится почти совсѣмъ безъ пищи) также сходенъ съ жизнью Екатерины Эммерихъ. Св. Іоаннъ Креста предостерегаетъ противъ такой жизни, наполненной видѣніями: онъ говоритъ, что данными памяти можетъ воспользоваться демонъ, чтобы подвергнуть человѣка искушенію посредствомъ видѣній и «откровеній». Лучше не думать о человѣческомъ образѣ Христа, а подойти къ Нему еще ближе, чѣмъ въ видѣніяхъ путемъ подражанія Ему(***)

Особенно опасна пассивность безъ очищенія души и устремленія къ Богу, развивающаяся, напр., во время спиритическихъ сеансовъ съ цѣлью сдѣлать себя орудіемъ (медиумомъ) существъ иного міра (автоматическое письмо, спиритическая явленія и т. п.)- Въ лучшемъ случаѣ при этомъ мы имѣемъ дѣло съ усиленною активностью низшихъ дѣятелей, управляющіхъ нашими нервными центрами (поэтому, обыкновенно, сообщенія, получаемые путемъ автоматического письма, бываютъ безцвѣтны и бездарны), въ худшемъ — это дѣятельность, овладѣвающихъ нашимъ тѣломъ существъ изъ царства зла.

*) См., напр., нѣмецкое изданіе J. Loyola, *Das Exerzitienbuch*. Перев. Ferder'a, поясненія M. Meschler, S. I., Feb. i Br.

**) C. I. Brentano, Saemtl. Werne, hrg. von C. Schedenkopf, 1912, именно Bd. XIV, I Abth. «Religioese Schriften» съ введеніемъ W. Oehl'я.

***) Vaguzzi, 540 с., 239, 257, 260; см. также Quegec, 310.

И въ томъ и въ другомъ случаѣ мы подвергаемся опасности раздвоенія личности, одержимости, истеріи (*).

Нѣкоторые мистики, напр., квіетистка М-те Guyon, воспитывали въ себѣ крайнюю степень пассивности, считая всякое проявленіе своей воли зломъ, и надѣясь отказомъ отъ своей активности превратить себя въ чистое орудіе воли Божіей. Литература, вызванная крайностями квіетизма (споръ Фенелона съ Блетомъ и др. соч.), правильно указываетъ, что зло заключается не въ личной дѣятельности, а въ направленности ея на себялюбивыя цѣли. И въ самомъ дѣлѣ, если первозданная сущность субстанціальныхъ дѣятелей, сотворенныхъ по образу и подобію Божію, надѣлена творческою силою, то ясно, что дѣятели призваны къ индивидуальному творческому соучастію въ Божественномъ планѣ мірового процесса. Идеаль пріобщенія къ Божественной жизни состоить въ гармоническомъ соотношеніи весьма разнородныхъ процессовъ творческой ініціативы въ добрѣ, покорного исполненія велѣній Бога и радостного пріятія посѣщенія Бога и членовъ Царства Божія въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ оснований заподозрить ихъ подлинность.

Православная Церковь не сочувствуетъ искусственнымъ упражненіямъ, ведущимъ къ возникновенію видѣній, но въ тѣхъ случаяхъ, когда они невольно возникаютъ у святыхъ подвижниковъ, она радостно отмѣчаетъ ихъ; таково, напр., преданіе, согласно которому св. Сергій Радонежскій, соверша літургію, всегда видѣлъ сослужащаго Ангела, котораго видѣлъ при этомъ однажды также и ученикъ его Исаакій.

Признаніе реальности нѣкоторыхъ видѣній предполагаетъ преображенную тѣлесность и требуетъ объясненія, какъ возможны свѣтъ, звукъ, теплота и другія чувственныя качества, гдѣ нѣтъ материального тѣла. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, что даже и въ материальной средѣ, гдѣ звукъ, свѣтъ и т. п. сопутствуются притяженіями и отталкиваніями частицъ матеріи или элементовъ ихъ, вовсе не эти отталкиванія и притяженія суть причина, производящая чувственныя качества. Какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, новое событие есть творческій актъ субстанціальныхъ дѣятелей, обыкновенно, предполагающій сочетаніе силъ нѣсколькихъ дѣятелей. Въ царствѣ психо-материального бытія однако это не есть только единеніе нѣсколькихъ дѣятелей для совмѣстной активности, но также и исключеніе нѣкоторыхъ другихъ дѣятелей, сопутствующееся отталкиваніемъ. Эти отношенія взаимнаго обособленія не уси-

*) См. обѣ этомъ от. П. Флоренскаго, «Столпъ и утвержденіе истины» примѣчанія — стр. 697 сс., 706 сс.

ливаютъ и не совершенствуютъ творческую активность, а, наоборотъ, ослабляютъ ее и понижаютъ цѣнность ея результатовъ: звукъ, свѣтъ и т. п., сопутствующие процессами отталкиванія, суть чувственныя качества, содержащія въ себѣ перебои, неровности, хаотической примѣси и т. п. несовершенства, понижающія ихъ красоту или даже ведущія къ безобразію. Въ Царствѣ Божіемъ, гдѣ нѣть процесовъ отталкиванія, преображенная тѣлесность создается совмѣстными творческими актами многихъ дѣятелей безъ всякаго противоборства и стѣсненія ихъ другъ другомъ; она состоитъ изъ чувственныхъ качествъ, чистыхъ, совершенныхъ, гармонически соотносящихся другъ съ другомъ, воплощающихъ абсолютную красоту.

Н. Лосскій.

ИСТОКИ ТВОРЧЕСТВА

Откуда была сила у Самсона? Копилъ ли онъ ее? Растиль-ли свои мышцы ежедневными упражненіями? Сталъ ли непобѣдимымъ, и тогда, въ знакъ уже существующей силы, Господь велѣлъ ему не стричь волосъ?

У Самсона сила была не отъ мышцъ и не отъ упражненій, а отъ того, что этого захотѣлъ Богъ.

И чтобы въ волѣ Божьей не было никакого сомнѣнія, знакомъ этой силы были не мышцы, а волосы неостриженные. Острижетъ ихъ, — и сила исчезнетъ, хотя мышцы, можетъ быть, и останутся. Такъ оно и было. Остригла его Далила, — и не стало Самсоновой силы. Потомъ ослѣпленный, замученный, изможденный Самсонъ дождался только одного, — чтобы волосы отросли, — и сила вернулась къ нему.

Въ чёмъ дѣло? Не человѣческая сила была у Самсона, а Божья, былъ онъ силенъ благодатью Божественной. Объ этомъ не нужно догадываться, — это нужно просто прочесть въ 13-16 главахъ Книги Судей Израилевыхъ.

Самое происхожденіе силы Самсоновой связано съ Богоявленіемъ. И ангель, предрекшій рожденіе Самсона, говорить о себѣ: «Что ты спрашиваешь о имени моемъ? Оно чудно» (13. 18). Иначе, — что ты спрашиваешь объ источникѣ силы? оно чудно.

Дальнѣйшиe тексты только подтверждаютъ такое чудесное происхожденіе Самсоновой силы: «И началъ Духъ Господень дѣйствовать въ немъ въ станѣ Дановомъ» (13, 25).

«И сошелъ на него Духъ Господень, и онъ растерзалъ льва, какъ козленка, а въ рукѣ у него ничего не было» (16, 6).

«И сошелъ на него Духъ Господень, и веревки, бывшія на рукахъ его, сдѣлались, какъ перегорѣвшій ленъ, и упали узы его съ рукъ его» (15, 14).

Есть и обратныя доказательства этого Божественного

происхождения силы: когда она исчезла, онъ «не зналъ, что Господь отступилъ отъ него». (16, 20).

Итакъ, сила Самсона, которая опредѣляла и исчерпывала его человѣческій духъ, — не его человѣческая, а Божья сила, Божій творческій духъ. Если Богъ захочетъ, то не въ сильныхъ мышцахъ, а въ длинныхъ волосахъ воплотить свою Божественную творческую силу въ человѣкѣ.

Это можно сказать о Самсонѣ, орудіи Божіемъ, одержимъ Божественной силой.

А вотъ другой человѣкъ Ветхаго Завѣта, — Давидъ. Передъ лицомъ филистимлянскихъ полчищъ Сауль далъ Давиду свои царскіе доспѣхи и мечъ свой царскій, — вооружилъ его всею силою человѣческой. И противникъ его Голіафъ былъ во всеоружіи человѣческомъ, — и ростомъ, и силою мышцъ превосходилъ всякаго.

Но для того, чтобы было ясно, кто побѣждаетъ въ бояхъ, передъ самымъ сраженіемъ снялъ Давидъ царскіе доспѣхи и неворуженный вышелъ къ Голіафу. Не отъ того, что эти доспѣхи были велики и неудобны ему, — нѣтъ, — въ Библіи точно сказано, на какихъ основаніяхъ онъ принялъ бой съ Голіафомъ. «Ты идешь противъ меня съ мечомъ, и копьемъ, и щитомъ, а я иду противъ тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинствъ Израильскихъ, которыхъ ты поносилъ» (І Кн. Ц. 17, 45).

И дальше: «И узнаеть весь этотъ сонмъ, что не мечомъ и копьемъ спасаетъ Господь, что это война Господа, и Онъ предастъ васъ въ руки наши (І Кн. Ц. 17, 47).

То же самое отношеніе къ человѣческимъ усиліямъ, къ человѣческому творческому акту подтверждается псалмами.

«Иные колесницами, иные конями, а мы, — именемъ Господа Бога нашего хвалимся. Они поколебались и пали, а мы встали и стоимъ прямо» (Пс. 19, 8-9).

И еще: «Съ Тобою избодаемъ рогами враговъ нашихъ, во имя Твое попремъ ногами возстающихъ на насъ. Ибо не на лукъ мой уповаю, и не мечъ мой спасеть меня, но Ты спасешь насъ отъ враговъ нашихъ и посрамишь ненавидящихъ насъ» (43, 6-8).

И еще: «Обступили меня, окружили меня, но именемъ Господнимъ я низложилъ ихъ. Окружили меня, какъ пчелы, и угасли, какъ огнь въ тернѣ. Именемъ Господнимъ я низложилъ ихъ. Сильно толкнули меня, чтобы я упалъ, но Господь поддержалъ меня. Господь, — сила моя и пѣснь». (117, 11-14).

Тутъ, чтобы не было въ дальнѣйшемъ недоразумѣній, особенно надо обратить вниманіе на это послѣднее слово, — пѣснь. Именно изъ него вытекаетъ право примѣнять всѣ

эти тексты къ самымъ разнообразнымъ видамъ человѣческаго творчества. Надо учесть, что въ ветхозавѣтны времена сила творчества могла особенно ярко восприниматься въ подвигахъ Самсона и Давида. Совершенно нельзя ограничивать творчество одними его интеллектуальными примѣрами, но то, что относится къ данному виду творчества, въ такой же мѣрѣ примѣнено къ творчеству интеллектуальному, художественному, религіозному и др.

А въ этихъ текстахъ съ послѣдней четкостью и ясностью дана картина странного и всеохватывающаго участія Божія въ человѣческомъ творчествѣ.

Воинъ побѣдитель — Давидъ, Давидъ-царь говоритъ, что онъ уповаеть не на лукъ и на мечъ, а на имя Господа. Давидъ-псалмопѣвецъ утверждаетъ: «Господь сила моя и пѣсни». Кто поетъ? Давидъ ли поетъ, или Господь поетъ въ немъ, поеть Давидомъ? Кто побѣждаетъ? Давидъ ли побѣждаетъ или Господь побѣждаетъ въ немъ и имъ? Во имя ли Божье, во славу ли Божью совершаеть всѣ свои дѣянія Давидъ, или имъ совершаеть, какъ орудіемъ, Свои дѣянія Господь?

Если бы Давидъ, хоть и во имя Божіе, но силою человѣческой побѣдилъ Голіафа, то зачѣмъ было бы ему нужно отказываться отъ человѣческаго вооруженія и идти въ бой человѣчески-обезсиленнымъ?

Тоже самое можно сказать и о примѣрѣ Самсона. Если только человѣческая сила была въ немъ на служеніи Божьему имени, то отчего связывалась она съ нестриженными его назорейскими волосами, а не съ мышцами, носителями человѣческой физической силы? Только для того, чтобы подчеркнуть, что это была не человѣческая, а Божья сила, находящаяся по Божественному произволенію въ распоряженіи его, человѣка.

Въ этихъ двухъ примѣрахъ образно и ярко показана своеобразная ветхозавѣтная теорія творчества. Пѣнье и битвы, — творчество Давида, борьба съ филистимлянами, — творчество Самсона, — кто господинъ, кто субъектъ этихъ творческихъ актовъ? Богъ воинствъ Израилевыхъ, — господинъ побѣды и пѣсни, Онъ, — творческий субъектъ этихъ актовъ.

И навѣрное можно сказать, что если бы Давидъ понадѣялся на свою пастушью ловкость или на царскіе доспѣхи Саула, — Голіафъ оказался бы человѣчески ловче, сильнѣе, вооруженнѣе его. Недаромъ такъ подробно описана тяжесть и длина его вооруженія.

Эти предварительныя замѣчанія съ неизбѣжностью вытекаютъ изъ ветхозавѣтныхъ текстовъ. Въ нихъ все творчество относится «не намъ, не намъ, а имени Твоему».

Часто говорятъ, что христіанство мало интересуется вопросами творчества, что въ немъ нѣтъ никакой теоріи творчества. И это безразличное отношеніе къ главной, творческой сущности человѣка вмѣняютъ въ вину христіанству. Считаютъ, что интересъ къ этому вопросу возникъ въ періодъ возрожденія, когда вообще проблема человѣка впервые всталла передъ сознаніемъ во весь свой ростъ. Въ дальнѣйшемъ же чуть ли не исключительно одинъ XIX вѣкъ, и зачастую въ лицѣ своихъ безбожныхъ представителей, занялся разработкой вопросовъ, связанныхъ съ творчествомъ.

Мнѣ представляется это глубоко не вѣрнымъ.

Съ самаго начала христіанства, къ моменту запечатлѣнія христіанскихъ истинъ евангелистами, возникло ученіе о христіанскомъ пониманіи творческаго акта. Болѣе того, подъ этимъ угломъ зрѣнія все Евангеліе отъ Іоанна есть абсолютно законченный и планомѣрный трактать не только о человѣческомъ творчествѣ, но и о творчествѣ Божественномъ.

Тутъ надо только умѣть читать, надо понять, что цѣлью евангелиста не могло быть одно даваніе такой теоріи, — хотя она у него сквозить и свѣтится въ каждой главѣ. Намъ надлежитъ только произвести выборку всѣхъ такихъ цитатъ, сгруппировать ихъ, сдѣлать изъ нихъ свои выводы.

Этого можно не увидѣть, если заранѣе и предвзято предполагать необходимость и истинность индивидуалистической творческой теоріи. Вѣрно, что гуманизмъ далъ многое въ этой области, но почти все, что онъ далъ и что въ дальнѣйшемъ было развито въ XIX вѣкѣ, находится въ довольно остромъ противорѣчіи съ Евангельской теоріей творчества, — въ такомъ противорѣчіи, что людямъ, принявшимъ гуманистическую предпосылки, можетъ показаться, что вообще никакихъ творческихъ принциповъ Евангеліе и не содержитъ.

Евангеліе отъ Іоанна ставить творческіе процессы въ связь со взаимоотношеніемъ Бога и человѣка, — внѣ этого взаимоотношенія творчество не только непонятно, — оно просто не существуетъ.

Всѣ тексты, которыхъ совершенно неограниченное количество, — (почти въ каждой главѣ Евангелія отъ Іоанна есть упорно повторяемый текстъ, связанный съ вопросами творчества), — всѣ эти тексты могутъ по темамъ своимъ разбиться на нѣсколько группъ. Любопытно только еще разъ подчеркнуть, что ни одна тема, ни одинъ мотивъ не повторяется у Іоанна съ такой упорной послѣдовательностью, какъ эта изумительная теорія творчества.

Какъ разбиваются эти тексты?

Тутъ можно наблюдать нѣкоторыя параллельныя линіи,

опредѣляющія творческій актъ въ связи съ взаимоотношеніемъ Творца-Бога и творца-человѣка.

1. Взаимоотношеніе Бога-Отца и Бога-Сына, опредѣляющее творческій характеръ всего Сыновняго дѣла на землѣ.

2. Параллельно и соответѣственно этому взаимоотношеніе Сына-Богочеловѣка и учениковъ-людей, опредѣляющее творческій характеръ человѣческаго дѣла на землѣ.

3. Взаимоотношеніе Духа Святого съ людьми.

4. Злое творчество.

О взаимоотношениі Бога-Отца и Бога-Сына можно привести очень много все время настойчиво повторяющихся и не оставляющихъ никакого простора для какихъ либо кривотолковъ текстовъ.

Вотъ они:

«Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня и совершиТЬ дѣло Его» (4, 34).

«Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго, ибо что творить Онъ, то и Сынъ лворить такъ же». (5, 19).

«Я ничего не могу творить Самъ по Себѣ. Какъ слышу, такъ и сужу, и судъ Мой праведенъ, ибо ищу не Моей воли, но воли пославшаго Меня Отца. Если Я свидѣтельствую Самъ о Себѣ, то свидѣтельство Мое не есть истина» (5, 30).

«Ибо дѣла, которыя Отецъ далъ мнѣ совершиТЬ, самыя дѣла сіи, мною творимыя, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня» (5, 36).

«Ибо Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшаго Меня Отца» (6, 38).

«Мое учение не Мое, но Пославшаго Меня. Говорящій Самъ отъ себя ищетъ славы себѣ, а Кто ищетъ славы Пославшему Его, Тотъ истиненъ и нѣть неправды въ Немъ» (7, 10).

«И я пришелъ не Самъ отъ Себя, но истиненъ Пославшій Меня, котораго вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я отъ Него и Онъ послалъ Меня» (7, 28).

«Пославшій меня есть истиненъ, и что Я слышалъ отъ Него, то и говорю міру» (8, 26).

«Ничего не дѣлаю отъ Себя, но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю. Пославшій Меня есть со Мною. Отецъ не оставилъ Меня одного, ибо Я всегда дѣлаю то, что Ему угодно» (8, 28).

«Если Я Самъ Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня прославляетъ Отецъ Мой, о которомъ вы говорите, что Онъ Богъ вашъ» (8, 54).

«Ибо Я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ мнѣ заповѣдь, что сказать и что говорить. Итакъ,

что Я говорю, говорю, какъ сказаълъ Мнѣ
Отецъ» (12, 49).

«Но я не одинъ, потому что Отецъ со Мною» (16, 32).

«Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ и исполнить. И нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣль у Тебя прежде бытія міра» (17, 4).

«И все Мое Твое и Твое Мое» (17, 10).

Тутъ важно дать себѣ отчетъ въ смыслѣ глаголовъ: «творить», «совершить», «учить», «говорить», «дѣлать», «славить», «исполнить». Они выражаютъ собою творческое проявленіе Сыновней воли, — и они же опредѣляются совершенной зависимостью отъ Отцовской воли. Въ каждомъ изъ приведенныхъ текстовъ это именно такъ. И когда эти тексты выбраны подрядъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ когда провѣрено, что противорѣчащихъ имъ текстовъ нѣть, что именно они до конца опредѣляютъ собой характеръ служенія и творчества Христова, и характеръ зависимости этого творчества отъ творческой воли Бога-Отца, — тогда мы можемъ очень ясно понять основные законы Христова творчества.

И важно для насъ понять эти законы не только для того, чтобы глубже вникнуть въ обликъ Спасителя. Важно еще и по другой причинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, — изъ всѣхъ человѣковъ-творцовъ Христосъ, будучи совершенѣйшимъ человѣкомъ, и въ этой области былъ совершенѣйшимъ, то есть, самымъ творческимъ, — абсолютнымъ Творцомъ. Это такъ даже въ томъ случаѣ, когда мы говоримъ только о его человѣчествѣ. И это еще болѣе такъ, когда мы говоримъ о Его Божествѣ. Богочеловѣкъ это предѣлъ творческаго воплощенія.

И вотъ къ этому-то предѣльному въ мірѣ творчеству относятся тексты, опредѣляющіе его творческую возможность только черезъ его непрестанную и нерасторжимую связь съ Отцомъ.

Сынъ, не могущій творить Самъ отъ Себя, — если это такъ, то вообще кто и когда можетъ творить самъ отъ себя? Что тутъ? Просто отказъ отъ всякой возможности какого бы то ни было творчества? Существуетъ Богъ-Отецъ, силою Котораго и дѣло Котораго Сынъ творить, — по полномочію какъ бы, по соизволенію, — и творить все же не Свою силою, а силою дающаго порученіе Бога-Отца. Вѣдь тутъ даже Богъ-Сынъ, Христосъ — какъ бы инструментъ въ рукахъ творящаго Отца. Ни собственнаго творческаго заданія, — потому что творить дѣло Отца, ни собственной творческой воли, — потому что творить силою и волей Отца. Если же Сынъ не Творецъ, то вообще въ христианствѣ нельзя говорить о творчествѣ.

Вотъ такъ ли это? Въ чёмъ возможность творческаго пере-

живанія и претвореніе этого Отцовскаго порученія? «Я не одинъ потому что Отецъ со Мною». «И все Мое Твое, и все Твое Мое». Особенно этотъ послѣдній текстъ въ его абсолютной обращенности, — тутъ не только одностороннее проникновеніе Сына волею Отца, — тутъ взаимопроникновеніе, тутъ законъ взаимопроникающей любви. Сынъ тутъ не орудіе Отца, а единое съ Нимъ, творческая воля Сына отожествляется актомъ творческой любви съ творческой волей Отца. И моментъ творчества начинается тутъ гораздо раньше, — съ минуты вольного подчиненія Себя, на основаніи Сыновней и Божественной любви, — волѣ Отца. Было бы даже неправильно сказать: «Отецъ творить Сыномъ» или «Сынъ есть орудіе творящаго Отца». Надо сказать: «въ дѣлѣ и творчествѣ Христовомъ творять Отецъ и Сынъ, — Отецъ, посылающій Сына, и Сынъ, приемлющій порученіе Отца. И творять они въ нераздѣльномъ единствѣ творческой любви.»

Но все же тутъ во всей силѣ остается и другой моментъ: опредѣленное указаніе, что самое творческое дѣло изъ всѣхъ, имѣвшихъ мѣсто на землѣ, — дѣло Сына Человѣческаго, — было имъ совершено только потому, что не Онъ одинъ на Свою волю принялъ совершеніе этого дѣла, и въ немъ сотворилъ не волю Свою, но волю Пославшаго Его Отца.

Таковъ выводъ о творческомъ смыслѣ Христова служенія. Слившаяся съ Отцомъ воля Сына, — единственный залогъ Его творческой силы.

И вмѣстѣ съ тѣмъ «все черезъ Него начало быть, и безъ Него ничто не начало быть, что начало быть» (1, 3).

Этотъ текстъ съ одной стороны еще съ опредѣленностью подтверждаетъ творческія максимальныя не только возможности, но и совершенія въ Сынѣ-Творцѣ. А съ другой стороны говорить и о извѣстной внутренней обязательности для Отца-Творца творить черезъ Сына. Или можно сказать, что текстъ «все Мое Твое, и все Твое Мое» совершенно такъ же переживается Богомъ Отцомъ, какъ Богомъ-Сыномъ.

Таково то, что опредѣляетъ взаимоотношеніе творчества Отца съ Сыновнимъ творчествомъ.

Изумительна параллельность съ этими текстами слѣдующей группы текстовъ, относящихся къ взаимоотношенію творчества Слова и человѣческаго творчества. Они такъ же раскинуты по всѣмъ главамъ Евангелія отъ Іоанна.

Привожу ихъ подрядъ.

«Не можетъ человѣкъ ничего принимать на себя, если не будетъ дано ему съ неба» (3, 27).

«Никто не можетъ пройти ко Мне, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня» (6, 44).

«Какъ послаль Меня живый Отецъ и Я живу Отцомъ, такъ и ядущій Меня жить будетъ Мною» (6, 57).

«Никто не можеть прійти ко мнѣ, если то не дано будеть ему отъ Отца Моего» (6, 65).

«Вѣрующій въ Меня не въ Меня вѣруеть, но въ пославшаго Меня, и видящій меня видить пославшаго Меня» (12, 44).

«Истино, истину говорю вамъ: принимающій того, кого Я пошлю, Меня принимаетъ, и принимающій Меня, принимаетъ пославшаго Меня» (13, 20).

«Я есмь путь, и истина, и жизнь. Никто не приходитъ къ Отцу, какъ только черезъ Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отнынѣ знаете Его и видѣли Его... Видѣвшій Меня видѣль Отца... Я въ Отцѣ и Отецъ во мнѣ. Слова, которые говорю Я вамъ, говорю не отъ Себя, Отецъ, пребывающій во мнѣ, Онъ творить дѣла. Вѣрьте мнѣ, что Я въ Отцѣ и Отецъ во мнѣ» (14, 6-11).

«Пребудьте во мнѣ и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, такъ и вы, если не будете во мнѣ. Я есмь лоза, а вы вѣтви. Кто пребываетъ во мнѣ и Я въ немъ, тотъ приносить много плода, ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего» (15, 4-5).

«Тѣмъ прославится Отецъ Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками» (15, 8).

«Не вы Меня избрали, а Я васъ избралъ и поставилъ васъ, чтобы вы шли и приносили плодъ» (15, 16).

«Какъ Ты послалъ Меня въ міръ, такъ и Я посылаю ихъ въ міръ. И за нихъ Я посвящаю себя, чтобы и они были освящены истиной» (17, 18).

«Да будутъ всѣ едино: Какъ ты, Отецъ, во мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино. Да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты далъ мнѣ, Я даль имъ. Да будутъ едино, какъ Мы едино. Я въ нихъ и Ты во мнѣ. Да будутъ совершенны воедино» (17, 21-23).

Можетъ быть не сразу становится яснымъ, что всѣ эти тексты именно къ вопросу человѣческаго творчества относятся, но ключъ къ нимъ, — это 15, 4-6, текстъ, въ которомъ съ абсолютной точностью говорится о невозможности творить ничего безъ Посланнаго, который въ свою очередь творить силою Пославшаго. Отношенія пріобрѣтаютъ характеръ не только параллельности, — по самому основному свойству своему это отношенія совершенно одинаковыя. И тутъ можно считать доказаннымъ именно такое опредѣленіе человѣческаго

творчества, — какъ нѣкоего опосредственного акта, — это самый принципъ творчества, принципъ нѣкоего Божественнаго диктованія, — но не со стороны, а изнутри, изъ абсолютной связи, «Ты во Мнѣ и Я въ Тебѣ». Едinstvo тутъ органично, какъ единство лозы и вѣтвей. Пусть лоза и вѣтви, — разное, — сокъ ихъ единъ, — и одновременно въ нихъ пребываетъ.

Это принципъ. Теперь намъ дана и известная система того, какъ этотъ принципъ долженъ осуществляться въ жизни. Эта система дана во всѣхъ указаніяхъ, относящихся къ Духу Святому, — тоже пребывающему въ Тройскомъ Единствѣ Божества, въ творческомъ единствѣ трехъ упостасей.

Тексты определены. Характерно, что и они находятся все въ томъ же Евангелии отъ Иоанна. Вотъ они.

«И Я умоляю Отца, и дастъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вовѣкъ, Духа истины, котораго міръ не можетъ принять, потому что не видитъ Его и не знаетъ Его, а вы знаете Его, ибо Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будетъ. Не оставлю васъ сиротами, приду къ вамъ. Еще немнога, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите Меня. Ибо Я живу и вы будете жить.. Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ и Я въ васъ» (14, 16-20).

«Утѣшитель же, Духъ Святый, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (14, 2).

«Когда же придетъ Онъ, Духъ истины, то наставить васъ на всякую истину, ибо не отъ себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣстить вамъ. Все, что имѣеть Отецъ, есть Мое, — потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣстить вамъ» (16, 13-15).

Такимъ образомъ движущей силой всякаго земного творчества является сейчасъ въ мірѣ Духъ истины, который научаетъ, и возвѣщаетъ, и приводить къ общенню съ первоисточникомъ всякаго творчества въ мірѣ.

Тутъ какъ бы отрицается всякая возможность отъединенного творчества, — само собой оно является актомъ нѣкой соборности, нѣкоего абсолютнаго общення не только съ Богомъ, но черезъ Бога и со всѣмъ міромъ, такъ какъ весь міръ опредѣляется въ своихъ творческихъ возможностяхъ, какъ единое съ Богомъ.

Когда мы стремимся христіански обосновать нашу точку зреїння на любой предметъ, на любое явленіе въ мірѣ, намъ необходимо всегда различать двѣ плоскости: съ одной стороны мы должны проникнуть въ Божественный замыселъ объ этомъ предметѣ, объ этомъ явленіи, должны выявить, какъ оно должно быть на основаніи этого Божественного замысла. Съ другой стороны, установивъ такую норму, мы не должны боять-

ся встрѣтить одни сплошнія отклоненія отъ нея. Намъ надо все время учитывать, что въ своемъ становленіи должное неизбѣжно все время искажается человѣческой грѣховной природой, и въ реальности является намъ въ нѣкомъ кривомъ зеркаль.

Вопросъ объ источникѣ творчества и о творчествѣ совершен-но отчетливо разрѣщается въ приведенныхъ выше построеніяхъ. Болѣе того, — мы имѣемъ идеальное воплощеніе подлиннаго Божественного творчества въ дѣлѣ Христа на землѣ. По замыслу Божіему въ такой непосредственной зависимости воли человѣческой отъ Божественного произволенія должно было бы, конечно, протекать не только творчество Іисуса, — второго Адама, но и творчество первого Адама.

До грѣхопаденія первый Адамъ могъ примѣнить къ себѣ всѣ тексты, сказанные вторымъ Адамомъ. Что это такъ, достаточно убѣдительно явствуетъ изъ текстовъ, обращенныхъ Христомъ къ людямъ, поражающихъ своей параллельностью съ текстами, характеризующими его взаимоотношеніе съ Отцомъ.

На самомъ дѣлѣ мы не имѣемъ нигдѣ, кроме самого примѣра Богочеловѣка, подлиннаго творчества, отражающаго Божественный замыселъ. Мы имѣемъ одну сплошную цѣль-отклоненій, болѣе или менѣе искажающихъ Божественный замыселъ. И если многое въ человѣческомъ творчествѣ иска-жаетъ этотъ замыселъ относительно, дѣлая его лишь человѣчески-нѣмощнымъ и блѣднымъ, то огромное количество пло-довъ человѣческаго творчества несетъ на себѣ печать суще-ственнѣйшихъ искаженій и уклоненій, — въ такой степени, что передъ нами встаетъ вопросъ о зломъ творчествѣ..

На первый взглядъ наличіе злого творчества какъ бы уничтожаетъ всякую возможность утверждать Божественное происхожденіе творчества вообще.

Попробуемъ точно разобраться въ фактѣ. Намъ дано реальное существованіе злого творчества. Во-первыхъ, опре-дѣлимъ, что мы этимъ именемъ называемъ. Очень часто попыт-ки разобраться въ этомъ вопросѣ ведутъ къ тому, что именемъ злого творчества называютъ плохое творчество, неудачное творчество. Отрицается всякий злой соблазнъ, возможный въ творчествѣ, потому что неудачное творчество своей неудач-ностью не можетъ быть соблазнительнымъ. Установимъ, что такое неудачное творчество ни въ коемъ случаѣ не является объектомъ нашего разсмотрѣнія. Если нѣть подлиннаго твор-чества, то совершенно безразлично, что создаетъ бездарный творецъ, — рисуетъ ли онъ барашекъ или волковъ, — пишетъ стихи о добродѣтеляхъ или порокахъ, — строить ли храмъ или кабакъ, — все это въ одинаковой мѣрѣ ви-ѣ разсмотрѣнія

сь подлинной творческой точки зре́нія. Добротельность намѣреній не дѣлаетъ бездарное произведеніе чѣмъ-то творчески-положительнымъ.

Тутъ важно установить отношеніе къ такому творчеству, въ которомъ картина волковъ заставляетъ васъ сочувствовать волкамъ, а стихи о порокѣ дѣлаютъ порокъ привлекательнымъ, и кабакъ, — эстетически-прекраснымъ. Это и есть подлинное злое творчество. О немъ и рѣчь.

Какъ объяснить его существованіе? Отрицать, — невозможнo. Значитъ отпадаетъ гипотеза, опредѣляющая злое творчество, какъ лже-творчество. Можно искать иной, не Божественный источникъ для такого творчества. При такомъ толкованіи злое творчество было бы принципіально чѣмъ то совершенно другимъ, отличнымъ отъ Божественного творчества несоизмѣримымъ съ нимъ. Но эта гипотеза опровергается двумя соображеніями: во-первыхъ, она ведетъ къ самому вульгарному и неприкрытыму дуализму, предполагая наравнѣ съ Богомъ иную творческую первопричину, во-вторыхъ, она совершенно не объясняетъ огромной массы промежуточныхъ творческихъ актовъ, не злого, а двусмысленного творчества. Есть еще одна возможность, — искать первопричину всякаго творчества въ Божественного источника, и не считаться съ ранѣе изложенной массой Евангельскихъ утвержденій этого источника. Утверждать это, — значило бы лишать самого его существенного атрибута, атрибута Творца.

Попробуемъ сначала для объясненія факта злого творчества найти нѣкоторые указанія въ томъ же Писаніи. Вотъ примѣчательный текстъ: Христосъ говорить Пилату: «Ты не имѣль бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебѣ свыше» (І9, 11).

На что дана свыше власть Пилату? На то, чтобы отпустить Варраву и распять Христа? На злое творчество?

Есть еще въ Писаніи замѣчательный примѣръ сознательного злого творчества. Это построеніе Вавилонской башни и смѣщеніе языковъ. «И сказали они: построимъ себѣ городъ и башню высотою до неба и сдѣлаемъ себѣ имя прежде нежели разсѣемся по лицу всей земли. И сошелъ Господь посмотреть городъ и башню, которую строили сыны человѣческіе. И сказалъ Господь: вотъ одинъ народъ и одинъ у всѣхъ языкъ. И вотъ что начали они дѣлать, и не отстанутъ они отъ того, что задумали дѣлать. Сойдемъ же и смышаемъ тамъ языкъ ихъ такъ, чтобы одинъ не понималъ рѣчи другого. И разсѣялъ ихъ Господь оттуда по всей землѣ, и они перестали строить городъ» (Бытіе. 11, 4-9).

Тутъ все примѣчательно. Во-первыхъ, это удивительное и неожиданное употребленіе множественного числа: «сой-

демъ и разсѣмъ». Оно въ Ветхомъ Завѣтѣ всегда означаетъ явленіе всей Пресвятой Троицы. Смѣшеніе языковъ было творческимъ дѣломъ всей Троицы, можно сказать даже, что смѣшеніе языковъ у подножья Вавилонской башни было насильственнымъ творческимъ актомъ. Насильственнымъ въ томъ смыслѣ, что не люди искали творить Божественною волею, а Божественная воля насилино творила людьми.

Дальше здѣсь замѣчательно безплодіе безбожнаго творчества. Это не было злымъ творчествомъ въ буквальномъ смыслѣ слова, — оно было просто неосуществленное, обреченное творчество по своей неукорененности въ Богѣ. Это не было творчествомъ. Вавилонская башня не осуществилась, — осуществилось иное, — «смѣшеніе языковъ». Оно осталось. Какъ добро? Нѣтъ, какъ зло. Значитъ злое творчество. Люди перестали понимать другъ друга, но каждый изъ нихъ что-то осуществилъ, говоря на новомъ, дотолѣ невѣдомомъ языкѣ. «Сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ», — Богъ, Троица, осуществилъ это дѣло. Иначе, — смѣшеніе языковъ, — злое творчество, — исходило изъ Божественнаго источника.

Наше недоумѣніе можетъ быть разрѣшено только изъ сопоставленія съ другимъ событиемъ. «Смѣшеніе языковъ» — такъ именуется то, что произошло. Есть иное выраженіе, — «даръ языковъ».

Сопоставимъ тексты. «И внезапно сдѣлался шумъ съ неба какъ бы отъ несущагося сильнаго вѣтра, и наполнилъ весь домъ, гдѣ они находились. И явились имъ раздѣляющіе языки, какъ бы огненные, и почили по одному на каждомъ изъ нихъ. И исполнились всѣ Духа Святаго, и начали говорить на иныхъ языкахъ, какъ Духъ давалъ имъ провѣщавать (Дѣянія. 2, 2-4).

Одно и тоже дѣйствіе, — дѣйствіе Божественной творческой воли, выражающееся формально въ однихъ и тѣхъ же результатахъ, — въ возможности говорить на ранѣе невѣдомыхъ языкахъ. Разница существенна, конечно. Въ первомъ случаѣ возможность говорить на разныхъ языкахъ приводить къ полному непониманію другъ друга, къ полному разложенію понятія единства. Во второмъ случаѣ даръ языковъ даетъ возможность не только понимать другихъ, но и быть понятыми всѣми другими, — то-есть, наглядно и реально подтверждаетъ наличіе единства и закрѣпляетъ это единство человѣчества въ Богѣ, — творческое единство въ первоисточникѣ творчества.

Въ обоихъ случаяхъ смѣшеніе или даръ языковъ свершились по Божественному произволенію. Богъ неизмѣненъ и воля Его едина. А творченскіе результаты произволенія въ человѣческомъ ихъ воплощеніи оказались діаметрально противоположными. Въ одномъ случаѣ люди, принявшие Боже-

ственное велѣніе, свершили злое творческое дѣло, въ другомъ, — доброе. Въ чёмъ дѣло? Въ совершающихъ людяхъ, конечно. Въ первомъ случаѣ это были строители Вавилонской башни, гордые и самоутверженные. Во второмъ,— апостолы, ученики Христа. Противоположность инструментовъ дала и противоположные результаты.

И тутъ ключъ къ тому, чтобы понять, что такое всякое злое творчество.

Можно сказать парадоксально: злое отрицательное творчество точно въ такой же мѣрѣ, какъ творчество положительное, имѣетъ Божественное происхожденіе. Источникъ его, — Божья воля, Божій замыселъ, безъ которого никто ничего творить не можетъ. Но Богъ, который есть Премудрость и Красота, въ данномъ случаѣ творить не такъ, какъ Онъ творилъ, когда говорилъ: да будетъ свѣтъ. Въ данномъ случаѣ Онъ творить непосредственно, черезъ инструменты, черезъ людей. А они своими индивидуальными свойствами сообщаютъ творенію положительный или отрицательный смыслъ. Лучъ Божественного солнца дробится въ лужѣ, въ океанѣ, въ каплѣ росы и т. д. Творчество есть, такимъ образомъ, нѣкій Богочеловѣческій актъ. И поскольку Божественное начало въ немъ всегда положительно и совершенно, постольку человѣческое начало не только всегда иное, но и никогда не совершенное. Въ этомъ смыслѣ можно было бы даже сказать, что въ человѣческомъ началѣ всегда есть элементъ зла, человѣческое творчество по сравненію съ Божественнымъ замысломъ о немъ всегда есть злое творчество. Это съ точки зрѣнія абсолютной. Но съ точки зрѣнія относительной человѣческое творчество можетъ приближаться къ Божественному замыслу о немъ и удаляться. Это будетъ положительное, доброе, прекрасное творчество и творчество отрицательное, злое, отвратительное.

Изъ всего сказанного легко понять, какую роль въ жизни играетъ злое творчество. Но вліяніе его не всегда злое, а зависитъ отъ воспринимающаго его субъекта. Злое творчество является абсолютнымъ зломъ только для того, кто его создаетъ, вѣрнѣе оно констатируетъ зло, въ немъ заключенное.

Для того, чтобы воспринимать чье-либо твореніе, надо какъ-то въ немъ со-участвовать. Если человѣкъ слѣпъ, онъ не видитъ картины, если глухъ, — не слышитъ музыки. Но можно быть слѣпымъ и глухимъ не въ буквальномъ только смыслѣ слова. Чтобы подлинно воспринять продуктъ творчества надо быть со-творцомъ, творчески его пережить. Иными словами, Божественный замыселъ, переломившійся въ Творцѣ, вторично преломляется въ человѣкѣ, воспринимающемъ твор-

чество. И дѣйствіе того, что онъ воспринимаетъ, зависитъ отъ того, кто воспринимаетъ.

Божественный замыселъ во всѣхъ случаяхъ является положительнымъ, конечно. Человѣкъ-творецъ можетъ быть и положительнымъ воспріемникомъ Божественного замысла. и исказителемъ. Тутъ онъ даетъ злое творчество, разлагающее и расщепляющее первоначальный божественный замыселъ. Воспринимающій можетъ воспринимать трояко. Онъ можетъ воспринять адекватно творящему. Въ такомъ случаѣ при положительному творчествѣ онъ восприметъ положительно, при отрицательномъ, — отрицательно. Онъ можетъ воспринимать, всегда исправляя искаженное. Въ такомъ случаѣ онъ не оставитъ ничего отъ злого въ творчествѣ и восприметъ его въ чистотѣ Божественного замысла. И наконецъ онъ можетъ воспринимать искажающе — тутъ онъ восприметъ и положительное, какъ злое творчество.

При адекватномъ воспріятіи результаты ясны. Человѣкъ смотрить на Рублевскую Троицу и воспринимаетъ ее въ чистотѣ ея замысла и выполненія. Онъ же смотрить на Вакха Леонардо да Винчи и воспринимаетъ его во всемъ его двусмыслии, какъ злое творчество.

Въ третьемъ примѣрѣ человѣкъ смотрить на того же Вакха и силою своихъ личныхъ свойствъ соединяетъ расщепленные лучи божественного замысла воедино. Онъ смотрить на злое творчество и такъ его преломляетъ, что къ нему въ душу попадаетъ возсоединенный лучъ Божественного замысла. Злое творчество для него становится положительнымъ и прекраснымъ, не соблазняетъ, а очищаетъ.

И наконецъ въ четвертомъ случаѣ человѣкъ смотрить на Рублевскую Троицу и искажаетъ ее, придаетъ ей злое значеніе, расщепляетъ и разлагаетъ. Для такого человѣка всякое творчество есть злое творчество. О немъ можно сказать, что нечистому все нечисто. Въ предыдущемъ же случаѣ уничтожается всякая реальность злого творчества, — онъ его преображаетъ въ себѣ, — для чистаго все чисто.

Таковы выводы изъ сопоставленія Евангельскихъ текстовъ о положительномъ творчествѣ съ наличиемъ злого творчества. И мы нашли путь объяснить его существованіе, не уходя отъ первоначального утвержденія о Божественности всякаго творческаго акта. Какъ бы человѣкъ ни искажалъ открывающагося ему Божественного замысла, другой человѣкъ можетъ воспринять его твореніе, вновь выпрямляя этотъ Божественный лучъ и раскрывая смыслъ его подлинной свѣтлой и доброй Красоты.

Монахиня Марія (Скобцова).

ПРАВОСЛАВІЕ И АНГЛІКАНСТВО

Первая значительная встреча между Православием и Англиканством произошла въ началѣ XVIII вѣка, когда часть епископовъ Англиканской Церкви, не пожелавшихъ присягнуть протестанту-королю Вильгельму Оранскому и оставшихся вѣрными династіи Стюартовъ, попыталась найти поддержку и опору на Востокѣ.

Ихъ усилия оказались тщетными: восточные патріархи, обезсиленные и униженные подъ игомъ турецкихъ султановъ, не только не смогли помочь, но даже и понять англиканъ.

Прошло болѣе 100 лѣтъ, прежде чѣмъ Православная Церковь вновь привлекла вниманіе англійскихъ богослововъ. Оксфордское Движеніе начавшееся въ 1833 съ новой силой возродило сознаніе вселенскости Церкви среди англиканъ и такимъ образомъ пробудило въ нихъ интересъ и къ Восточному христіанству. Нѣсколько выдающихся участниковъ Движенія посвятило всю свою жизнь изученію Православія, а Вильямъ Пальмеръ, одинъ изъ оxfordскихъ богослововъ попытался даже вступить въ общеніе съ Православной Церковью и предпринялъ съ этой цѣлью путешествіе въ Россію и на Ближній Востокъ; однако, онъ встрѣтилъ тамъ столь мало пониманія и интереса, что его намѣреніе не смогло осуществиться, и онъ окончилъ свою жизнь членомъ Римо-Католической Церкви. Несмотря на эту новую неудачу, дружескія отношенія между Англиканствомъ и Православіемъ съ тѣхъ поръ уже не прекращались и они приобрѣли особенно искрѣнній характеръ въ годы войны и послѣдовавшихъ за ней потрясеній, когда англикане показали на дѣлѣ свое расположеніе и братскую любовь къ гонимой Православной Церкви.

Въ настоящее время вопросъ о соединеніи этихъ двухъ церквей настолько продвинулся впередъ, что только невозможность созвать Всеправославный Соборъ препятствуетъ детальному обсужденію этого предложенія.

Возстановленіе церковнаго общенія съ частью западныхъ христіанъ таитъ въ себѣ источникъ радости и вдохновенія. Православіе, хотя и ограниченное въ теченіе послѣднихъ девяти вѣковъ предѣлами Востока, никогда не переставало ощущать себя Вселенской Церковью, не знающей ни національныхъ, ни областныхъ предѣловъ, и расколъ съ Западомъ оставался для многихъ ёя членовъ никогда не заживающей раной. Но вмѣстѣ съ тѣмъ многое въ природѣ современаго Англиканства возбуждаетъ тревогу и недоумѣніе въ душѣ восточныхъ христіанъ, смущенныхъ наличиемъ въ предѣлахъ одного и того же вѣроисповѣданія людей, принадлежащихъ и къ католической и къ протестантской традиціи Западнаго Христіанства.

Типъ церковной жизни, осуществляемый въ Англиканствѣ, настолько необыченъ, настолько нарушаетъ всѣ привычныя представлениія о Церкви, что можно говорить о тайнѣ Англиканства, надъ разрѣшеніемъ которой вотъ уже 400 лѣтъ безуспешно бьется христіанскоѣ богословіе. И действительно, трудно найти другое слово для опредѣленія того необычайнаго положенія, когда одна и та же церковь описывается и осознается разными христіанами то какъ Православная, то какъ Католическая, то какъ Протестантская. Отсюда, естественно, возникаетъ вопросъ о томъ, возможно ли вообще соединеніе или даже только братское сотрудничество съ подобной христіанской общиной. И приходится признаться, что до сихъ поръ Православное богословіе не добилось удовлетворительного разрѣшенія этого недоумѣнія.

Задача этой статьи состоять въ попыткѣ намѣтить тѣ основныя линіи, по которымъ должна двигаться Православная мысль, чтобы отвѣтить на эти волнующіе вопросы.

Христіанскоѣ сознаніе не мирится съ властью случайности даже въ жизни отдельнаго человѣка, тѣмъ болѣе вѣрить оно въ цѣлесообразность и органичность жизни Церкви. Поэтому плодотворное ознакомленіе съ отдельными событиями ея исторіи невозможно безъ опредѣленія ихъ смысла и мѣста въ общемъ процессѣ ея развитія.

Въ частности изученіе Англиканства предполагаетъ прежде всего осознаніе со стороны Восточнаго богословія значенія встрѣчи съ нимъ для жизни самого Православія. Только ощущивъ изнутри смыслъ раскола съ Западомъ и современныхъ попытокъ къ его преодолѣнію, только понявъ ихъ мѣсто въ ростѣ нашего церковнаго сознанія (внутри Православія) наше богословіе сможетъ найти дерзновеніе любви и вѣры для разрѣшенія тайны Англиканства и для нахожденія тѣхъ формъ общенія съ нимъ, которые бы соответствовали вселенской миссіи Православной Церкви.

Вся исторія нашей Церкви можетъ быть истолкована какъ рядъ попытокъ христіанъ найти правильные пути для осуществленія своего братства во Христѣ въ лонѣ единой вселенской Церкви. Она начинается первымъ апостольскимъ періодомъ когда ея членамъ была дарована возможность испытать реальность ея единства. Общины, основанныя апостолами, на опытъ показали его осуществимость, а посланія святыхъ апостоловъ Павла и Іоанна раскрыли его догматическое значеніе.

Послѣдующій періодъ, длившійся съ конца I до начала IV вѣка былъ временемъ плодотворной работы надъ усвоенiemъ наслѣдія полученного отъ апостоловъ. Хотя единство Церкви и находилось въ эту эпоху подъ постоянной угрозой такъ какъ гностики, монтанисты, новаціане вели безпрерывную борьбу противъ ядра ея членовъ, оставшихся вѣрными апостольскому Преданію, но несмотря на частичныя пораженія и разнообразные соблазны эти послѣдніе сумѣли донести единство Церкви до времени, когда Римская имперія приняла на себя охрану чистоты ея ученія и блуденіе единодушія среди ея членовъ. Въ 325 году начинается третій періодъ исторіи Церкви, который вскрылъ всю силу противленія христіанъ заповѣди Спасителя о любви и единствѣ между его учениками. Стихійныя центробѣжныя силы на этотъ разъ оказались настолько побѣдоносны, что они смогли расколоть Вселенскую Церковь на рядъ враждующихъ этническихъ церквей, которые тѣмъ болѣе проявляли ненависти другъ къ другу, чѣмъ настойчивѣе пыталась Имперія связать ихъ снова въ единое цѣлое.

Третій періодъ исторіи Церкви оканчивается съ завершенiemъ раскола между латинскимъ и греческимъ христіанствомъ и съ прекращенiemъ созыва Вселенскихъ соборовъ. Это время ожесточенной внутри-церковной борьбы и возстанія противъ заповѣди единства, конечно, не могло обогатить церковное сознаніе дальнѣйшимъ проникновеніемъ въ изученіе природы Церкви и христіанская мысль втеченіе всего періода вселенскихъ соборовъ не продвинулась впередъ въ этой области, по сравненію съ писаніями св. Кипріана, которыми закончилась предыдущая эпоха.

Не менѣе труднымъ оказался и слѣдующій періодъ, длившійся съ XI по XX столѣтіе, главнымъ событиемъ котораго является великій расколъ внутри Западнаго Христіанства и послѣдовавшій за нимъ взрывъ еще болѣе напряженной междоусобицы на этотъ разъ уже между тремя основными вѣроисповѣданіями нового времени — Римо-Католичествомъ, Протестанствомъ и Восточнымъ Православіемъ. Хотя въ эту эпоху центробѣжныя силы внутри Православія значительно ослабѣли и, такимъ образомъ, вопросъ объ единствѣ церкви

могъ бы найти среди нась благопріятную почву для своего дальнѣйшаго изученія, — однако этого не случилось частично изъ за политическихъ невзгодъ, отъ которыхъ жестоко страдали Восточные Христіане, а отчасти и по причинѣ непрекращавшейся конфесіональной борьбы, вызванной враждебными дѣйствіями западныхъ христіанъ. Только писанія А. Хомякова явились свидѣтельствомъ того, что опытъ пережитыхъ столѣтій не прошелъ даромъ для членовъ Православной Церкви и истинная природа ея единства яснѣ встаетъ передъ ихъ сознаніемъ.

Есть рядъ показаній, что Великая война и вызванный ею кризисъ христіанскихъ цивилизацій открываетъ новый пятый періодъ исторіи Церкви. Его отличительной чертой является перерожденіе христіанскихъ конфесій, внутри которыхъ образуются теченія, вновь осознающія вселенскую природу Церкви и стремящіяся къ соединенію со сродными группами принадлежащими къ инымъ вѣроисповѣданіямъ.

Если это описание наступающаго періодъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то оно открываетъ пути для новой и плодо-творной работы церковной мысли надъ постиженіемъ природы Церкви, т. е. для осуществленія той задачи, къ которой ея члены не могли приступитьъ въ теченіе послѣднихъ шестнадцати столѣтій.

Въ этомъ процессѣ особое значеніе имѣютъ встрѣчи между тѣми христіанами, которые хотя и были вѣками отдѣлены другъ отъ друга, но въ настоящее время ощущаютъ уже свое духовное единство и обладаютъ однороднымъ опытомъ жизни въ Церкви.

Совершенно несомнѣнно, что изъ всѣхъ современныхъ конфесій наиболѣе близко подошла къ Православію Англиканская Церковь, въ особенности въ лицѣ такъ называемаго Англокатолического Движенія. И такимъ образомъ, встрѣча съ нею даетъ Православію ту возможность для дальнѣйшаго изученія вопроса о Церкви и ея единствѣ, котораго оно было лишено, начиная съ IV вѣка. Для того, чтобы понять то новое, что несетъ для Православія его встрѣча съ Англиканствомъ, слѣдуетъ остановиться на основныхъ видахъ взаимоотношеній съ инославіемъ, которые знали восточные христіане въ теченіе своей исторіи.

Несмотря на все разнообразіе ересей, расколовъ и схизмъ, съ которыми пришлось имъ бороться, всѣ они могутъ быть подраздѣлены на два основные типа. Первый видъ расколовъ характеризуется убѣжденіемъ ихъ участниковъ въ томъ, что они одни сохранили неповрежденной истину, а что вся остальная масса вѣрующихъ нарушила основы Нового Завѣта и выпала изъ Церкви. Хотя обычно то, на чёмъ настаиваютъ отколов-

шієся христіане и им'єть положительное значеніе, но они, борясь за соблюденіе отдельныхъ частностей, забываютъ о главномъ, объ единствѣ христіанъ въ любви и вѣрѣ и тѣмъ самимъ лишаютъ себя полноты церковной жизни. Борьба съ этимъ видомъ раздѣленія Церкви обычно бываетъ и мучительна и бесплодна, и она почти никогда не способствуетъ дальнѣйшему уясненію основъ единства Церкви, ибо нападающая сторона страдаетъ какъ разъ отъ утери образа вселенскости Церкви и не способна поэтому принять участіе въ плодотворномъ обсужденіи вопроса объ ея истинной природѣ. Поэтому, какъ ни многочисленны были подобные расколы, а къ нимъ можно отнести монтанизмъ, новоціанство, монофизитство, главные виды протестантизма и русское старообрядчество, они не смогли помочь работѣ Православнаго Богословія надъ опредѣленіемъ единства Церкви. Так же безплоднымъ оказывается и второй видъ раздѣленія, который характеризуется заболѣваніемъ христіанъ церковнымъ имперіализмомъ, выражющимся въ ихъ убѣжденіи, что имъ однимъ поручена отъ Бога миссія господства и управлнія надъ всѣми остальными церквами. Несмотря на увлеченіе идеей вселенскости, и здѣсь тоже отсутствуетъ подлинно католическое осознаніе Церкви, какъ Союза любви, осуществляемаго въ свободѣ и поэтому, борьба и съ этимъ видомъ инославія, тоже обычно, не даетъ возможности поставить правильно вопросъ о природѣ Церкви.

Другихъ формъ взаимоотношенія съ инославіемъ Православіе не знало въ продолженіи всей своей исторіи, и Англиканство есть первый примѣръ третьяго вида этихъ отношеній.

Англиканство является церковью, во многомъ кореннымъ образомъ отличной отъ Православія, оно не желаетъ ни подчинять себѣ восточныхъ христіанъ, не хочетъ оно также и раствориться въ ихъ средѣ. Оно предлагаетъ Православію, какъ своей старшей сестрѣ помочь ей вступить въ братское общеніе и начать вмѣстѣ осуществлять великую миссію, порученную Христомъ своей вселенской Церкви.

Это неожиданное предложеніе равно отлично какъ отъ обычной вражды и нетерпимости сектантовъ, такъ и отъ высокомѣрныхъ требованій Рима, и оно ставитъ передъ Православнымъ сознаніемъ во всей глубинѣ вопросъ о Церкви.

Ибо братскій призывъ англиканъ къ соединенію требуетъ отъ православныхъ отвѣта на два основныхъ вопроса, 1) какъ опредѣляютъ они признаки истинной Церкви, т. е. при помощи какихъ критеріевъ они различаютъ благодатныя христіанскія общины отъ собраній лжебратьевъ и 2) какова ихъ оцѣнка современного Англиканства, считаютъ ли они его частью Вселенской Церкви или еретической сбирающемъ.

Отвѣты на эти вопросы существенны не только для англиканъ, они, можетъ быть, имѣютъ еще большее значеніе для самихъ православныхъ, такъ какъ англиканская Церковь своимъ братскимъ призывомъ къ общенію открываетъ передъ ними возможность на опытъ провѣрить наше современное учение о Церкви, и объ ея Вселенскости и единствѣ (*)

Въ настоящее время среди Православныхъ богослововъ существуютъ значительные разногласія по этому поводу, которые остаются неразрѣшимыми, поскольку они продолжаютъ прибывать въ сферѣ лишь теоретическихъ разсужденій. Только примѣненіе этихъ различныхъ богословскихъ мнѣній на практикѣ въ дѣлѣ, напримѣръ, изученія и сближенія съ англиканами можетъ въ значительной мѣрѣ облегчить выборъ того изъ нихъ, которое соотвѣтствуетъ вселенской истинѣ Православія.

Три изъ нихъ заслуживаютъ особаго вниманія, какъ пользующіяся наибольшимъ распространеніемъ среди членовъ Церкви, Согласно первому мнѣнію, сама постановка вопроса объ изученіи и сближеніи съ иностранными церквами основана на глубокомъ недоразумѣніи. Въ мірѣ есть лишь одна Церковь, и это есть Восточное Православіе, все вѣтъ его пребываетъ во мракѣ язычества, поэтому говорить надо не о соединеніи церквей, а о крещеніи и обращеніи въ христіанство тѣхъ людей, которые по невѣдѣнію считаютъ себя членами Церкви черезъ принадлежность свою къ Римской или Протестантской ересямъ. Эта точка зрењія является попыткой повторенія на православной почвѣ Римо-католического ученія о Церкви. Она настолько вопіюще противорѣчить реальности церковной жизни инославныхъ христіанъ и самой практикѣ Православія, признающаго дѣйствительность крещенія и священства полученного вѣтъ предѣловъ Православной церкви, что на опроверженіе не стоитъ останавливаться подробно. Однако, слѣдуетъ отмѣтить, что этотъ взглядъ до сихъ поръ широко распространенъ среди православныхъ богослововъ и онъ явился причиной, почему вышеупомянутый священникъ и богословъ Англиканской церкви В. Пальмеръ отшатнулся отъ Православной церкви. Греческіе іерархи не только не признали его священства, но и потребовали отъ него второго крещенія, рассматривая этого ревностнаго христіанина, отдавшаго всю свою жизнь

*) Насколько ново и неожиданно является предложеніе Англиканъ показываетъ тотъ характерный фактъ, что Православная Церковь не имѣть ни каноновъ, ни обрядовъ, опредѣляющихъ пути возстановленія общенія съ нею другихъ церковныхъ общинъ. Ея практика знаетъ лишь единоличные присоединенія къ ней западныхъ христіанъ и всѣ ея чины построены на этомъ основаніи.

на возстановленіе единства Церкви, какъ обычнаго язычника. Излишне говорить, что Пальмеръ не могъ примириться съ этимъ положеніемъ и онъ усумнился въ авторитетѣ того вѣроисповѣданія, которое тысячелѣтнюю исторію церкви его народа, украшенную безчисленными подвигами христіанскаго милосердія, примѣрами высокой духовной жизни и миссіонерской ревности, могло считать за иллюзорное видѣніе, которое должно разсѣяться при первой проверкѣ его критеріемъ Восточнаго Православія.

Несомнѣнно, подобное отношеніе къ инославнымъ церквамъ явилось плодомъ той горечи, которую впитали въ себѣ восточные христіане отъ небратскаго отношенія къ нимъ римо-католиковъ и протестантовъ. Въ настоящее время оно еще держится тамъ, гдѣ все еще примѣняются методы церковной борьбы, выработанные въ XVI и XVII вѣкахъ.

Гораздо большаго вниманія заслуживаетъ вторая точка зрењія, которая также, какъ и первая исходить изъ положенія, что современное Православіе есть единая представительница истинной церкви на землѣ. Но, въ отличіе отъ первого взгляда она допускаетъ существованіе иныхъ христіанскихъ, хотя и глубоко поврежденныхъ вѣроисповѣданій и готова помочь имъ обрѣсти полноту истины. Признавая современное Православіе за ея конечное выраженіе, она мыслить соединеніе церквей въ видѣ постепенного оправославленія какъ вѣроученія, такъ и обрядовъ инославныхъ христіанъ и измѣряеть ихъ современное состояніе тѣмъ разстояніемъ, которое отдѣляетъ ихъ отъ Православія.

Это рѣшеніе вопроса заключаетъ въ себѣ много вѣрного, ибо Православная Церковь является хранительницей полноты благодатной жизни, но догматически это ученіе лишено четкости, и послѣдовательное примѣненіе его на практикѣ вызываетъ столь много недоумѣній, что оно, очевидно, требуетъ дальнѣйшихъ уточненій и дополненій.

Основныя практическія возраженія противъ этого предложенія можно свести къ двумъ пунктамъ.

Во первыхъ, современное Православіе ограничено предѣлами Восточно-европейскихъ народовъ и не обладаетъ больше западной струей церковной традиціи, которая когда-то составляла существенную часть жизни вселенской Церкви. Отождествленіе всей Церкви съ восточными формами христіанства есть, несомнѣнно ересь, разрушающая Священное Преданіе, всякая попытка навязать западнымъ христіанамъ восточные традиціи и обряды есть повтореніе той ошибки Рима, противъ которой всегда боролось Православіе. Такимъ образомъ, далеко не все, что такъ глубоко отлично у западныхъ христіанъ отъ современаго Православія должно быть осужде-

но, напротивъ то, что восходитъ къ западной апостольской традиціи Церкви, должно считаться истиннымъ и Православіе можетъ только скорбѣть объ исчезновеніи этихъ элементовъ изъ его жизни.

Кромѣ этого первого затрудненія есть и второе, еще болѣе обременительное.

Современное Православіе въ силу различныхъ историческихъ причинъ, утеряло рядъ установленій, которые считались существенными для жизни Церкви, какъ въ послѣапостольскій періодъ, такъ и въ эпоху Вселенскихъ соборовъ, и ихъ отсутствіе нынѣ неблагопріятно отражается на его жизни, съ другой стороны нѣкоторые ея новыя формы несомнѣнно нарушаютъ каноническія предписанія и такимъ образомъ не все то, что сейчасъ совпадаетъ съ практикой современныхъ православныхъ церквей, можетъ считаться желательнымъ и соотвѣтствующимъ вселенскому образу Церкви (*) и не все то, что отлично отъ нея — нецерковнымъ и осужденнымъ.

Поэтому современное состояніе Православія не можетъ служить достаточнымъ критеріемъ для оцѣнки инославія и возстановленіе единства церкви не состоить въ приведеніи всѣхъ существующихъ вѣроисповѣданій къ типу церковной жизни осуществляемой современнымъ восточнымъ христіанствомъ.

Сознавая всѣ эти затрудненія, нѣкоторые богословы Православной церкви выдвигаютъ третье предложеніе — считать искомымъ критеріемъ Церковь Вселенскихъ Соборовъ, которая включала въ себѣ большую часть восточныхъ христіанъ и почти весь христіанскій Западъ. Ея доктринальные и каноническія нормы признаются въ настоящее время и на Востокѣ и на Западѣ большинствомъ христіанъ за выражение подлинного церковного сознанія и потому, естественно, желать строить единство церкви на тѣхъ нормахъ, которые получили свое окончательное оформленіе въ эту бурную и славную эпоху церковной исторіи.

Существуетъ, однако, рядъ существенныхъ возраженій и противъ этого предложенія.

1) Какъ уже было указано, именно эта эпоха жизни Церкви менѣе чѣмъ другія показательна для правильного рѣшенія вопроса о природѣ Церкви. Она даетъ много примѣровъ насилия государства надъ совѣстью христіанъ, попытокъ силой удержать ихъ въ общеніи другъ съ другомъ. Весь этотъ мате-

*) Какъ примѣръ можно указать на подчиненіе церкви Англіи контролю государства, которое имѣетъ много общаго съ фактическимъ положеніемъ Православной церкви во многихъ странахъ, но далеко не соотвѣтствуетъ Апостольскому Преданію и учению многихъ Отцовъ Церкви.

ріаль скорѣе показываетъ поэту, чего не нужно дѣлать по отношенію къ отколовшимся братьямъ и какихъ опредѣленій единства Церкви слѣдуетъ избѣгать.

2) Церковь въ эпоху семи Вселенскихъ соборовъ продѣла-ла огромную эволюцію внутреннюю. Ея жизнь въ началѣ IV вѣка, отлична отъ ея жизни въ концѣ того же столѣтія, и, конечно, еще большая разница отдѣляетъ IV вѣкъ отъ VII или VIII. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ пытаться приглашать современное инославіе возстановить у себя ученіе и практику семи Вселенскихъ соборовъ, мы должны рѣшить, какой періодъ мы будемъ считать болѣе авторитетнымъ и будемъ ли мы брать за рѣшенія и совѣты образецъ болѣе раннихъ или болѣе позд-нихъ соборовъ и учителей Церкви.

3) Наконецъ, вообще невѣрно и безплодно сравнивать живые церковные организмы съ разрозненными памятниками церковнаго творчества давно умершей эпохи: въ концѣ концовъ мы можемъ сравнивать инославіе лишь съ нашимъ пониманіемъ и толкованіемъ Церкви семи Вселенскихъ Соборовъ, а не съ ея подлиннымъ образомъ. А это толкованіе бываетъ весьма различнымъ не только у восточныхъ и западныхъ богослововъ(*), но оно часто вызываетъ споры и разногласія даже въ средѣ самихъ Православныхъ ученыхъ. Въ особенности на примѣрѣ столь сложнаго организма, какимъ является англиканство, можно легко убѣдиться въ недостаточности этого критерія. Рядъ наиболѣе жгучихъ вопросовъ, вызванныхъ реформаціей въ Англіи, какъ напримѣръ, правомочность англиканской іерархіи, число таинствъ, принятие термина трансубстанції не обсуждались на Вселенскихъ Соборахъ и они не могутъ быть рѣшены на основаніи ихъ постановленій. Вселенскіе Соборы были живымъ голосомъ церковнаго сознанія своей эпохи, въ этомъ заключается ихъ непроходящая цѣнность для всей церкви, но они не могутъ служить непогрѣшимымъ оракуломъ для рѣшенія конфликтовъ и проблемъ, возникшихъ при обстоятельствахъ и въ эпоху глубоко отличныхъ отъ Византійской имперіи IV или VII вѣка.

Всѣ эти соображенія показываютъ, что ни одинъ изъ обычныхъ методовъ оцѣнки инославія не выдерживаетъ испытанія передъ лицомъ новыхъ проблемъ возникшихъ изъ встрѣчи Православія съ Англиканствомъ, что въ свою очередь означаетъ, что и наше современное ученіе объ единствѣ Церкви требуетъ дальнѣйшаго изученія и углубленія. Эта задача неосуществима. безъ освобожденія нашего церковнаго сознанія

*) Напримѣръ, римо-католические богословы утверждаютъ, что Вселенскіе Соборы признавали папскую власть надъ Церковью. Православные богословы на основаніи тѣхъ же источниковъ утверждаютъ обратное, что папы подчинялись соборамъ.

нія отъ всѣхъ соблазновъ упрощенаго рѣшенія этой труднѣйшей проблемы. Ставя передъ собою вопросъ, гдѣ сможемъ мы искать единственный вѣрный критерій истинной Церкви, мы должны отвѣтить, что онъ является лишь въ свѣтѣ Православнаго ученія о ней.

Самъ Духъ Святой, открываетъ себя въ соборной мысли и жизни Церкви.

Надо смѣло признать, что ни Священное Писаніе, ни Символы Вѣры, ни творенія св. отцовъ, ни каноны соборовъ, являются не чѣмъ инымъ, какъ нормами гарантирующими нормальное функционированіе церковнаго организма. Но они не способны сами по себѣ дать ему жизнь, а потому они и не суть Богоустановленныя основы истинной церкви. Только Духъ Святой дѣлаетъ собраніе христіанъ церковью, только тамъ, гдѣ присутствуетъ онъ, становятся возможными таинства, осуществляется спасеніе и христіанская община преобразуется въ тѣло Христово и въ храмъ Бога живаго.

Такимъ образомъ, всѣ попытки найти формальный, осязаемый, разъ навсегда и для всѣхъ данный критерій для определенія истинной Церкви, и ея внѣшнихъ границъ, обречены на неудачу, ибо Церковь дѣлаетъ Церковью Духъ Святой, а ни какое либо историческое и контролируемое людьми начало.

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, природа Нового Завѣта, основанная на отвѣтственномъ участіи человѣка въ его осуществленіи, предполагаетъ наличіе нѣкоторыхъ признаковъ, при помощи которыхъ христіанинъ могъ бы отличить истинную Церковь отъ ложной. Такимъ признакомъ прежде всего является непрерывность церковной жизни, вѣрность ея своему прошлому, ибо Духъ Святой не можетъ ни противорѣчить, ни отвергать своихъ собственныхъ указаний. Вотъ почему согласіе со Священнымъ Писаніемъ, исповѣданіе древнихъ символовъ Вѣры, непрерывность священства, храненіе таинствъ, вѣрность и почитаніе преданія являлись и всегда будутъ являться однимъ изъ существенныхъ признаковъ отличающихъ истинную Церковь отъ поврежденной. Тамъ, гдѣ непрерывность церковной жизни нарушена, тамъ, гдѣ сегодня опровергается то, о чёмъ проповѣдувалось вчера, — тамъ, несомнѣнно, происходитъ нарушеніе нормальной жизни Церкви и возбуждаются серьезные сомнѣнія въ ея истинности.

Но вѣрность отеческому или даже апостольскому преданію сама по себѣ не можетъ явиться гарантіей благодатности ея жизни ибо Церковь призвана не только хранить данный ей талантъ, но и отдавать его въ ростъ и осуществлять ученіе Христа въ жизни всѣхъ народовъ во всѣ времена. Поэтому къ первому критерію непрерывности и вѣрности традиціи,

обычно принимающемуся богословиемъ, какъ достаточный, надо прибавить второй — наличіе церковнаго творчества. Исторія знаетъ рядъ примѣровъ (*), когда части Церкви отказывались отъ всякаго движенія впередъ и отдавали всю свою энергию на охраненіе богатства, скопленнаго ихъ отцами. Во всѣхъ этихъ случаяхъ слѣдовало вырожденіе церковнаго организма, а иногда и ихъ полнѣйшее уничтоженіе. Но, конечно, не каждое новое творчество бываетъ оправдано и къ двумъ первымъ критеріямъ слѣдуетъ прибавить третій и послѣдній — явленіе церковью даровъ св. Духа. Только то древо живо, которое приноситъ цветы и плоды, и только та церковь имѣеть основаніе вѣрить въ свою неоставленность Богомъ, которая можетъ показать міру примѣры святой жизни среди своихъ членовъ, ибо какъ бы ни вѣрно блюла она священное преданіе, какъ ни широко развивала бы она свою внѣшнюю дѣятельность но все это носить печать человѣческихъ усилий и не можетъ еще свидѣтельствовать о благодатности Церкви. Только обиліе благодатныхъ даровъ, только примѣры святости могутъ показать, что данная христіанская община есть истинная дочь Единой Вселенской Церкви.

Предлагаемые три критерія для изслѣдованія жизни инославія и для опредѣленія границъ Церкви соответствуютъ православному ученію, такъ какъ они являются вѣрной гарантіей противъ всѣхъ попытокъ замѣнить власть св. Духа надъ Церковью внѣшнимъ авторитетомъ подобнымъ папѣ или Священному писанію, или Вселенскимъ Соборамъ и т. д., т. е. ввести человѣкомъ контролируемая критеріи для оцѣнки жизни христіанской общины. Вмѣстѣ съ тѣмъ они даютъ и подлинную возможность разобраться въ сложной дѣйствительности исторіи Нового Завѣта, основанного не на буквѣ закона, а на любви и милосердіи Бога къ людямъ страждущимъ отъ грѣха и страстей. Вотъ почему возможны тѣ частые случаи, когда часть Церкви, которая по человѣческому сужденію могла бы считаться обреченной на отверженіе, продолжаетъ приносить плоды христіанской жизни и давать видимыя доказательства. Божественного промышленія о ней и сохраненія ея въ лонѣ тѣла Христова.

Англиканская Церковь съ ея бурной и запутанной исторіей, съ ея борьбой партій, съ ея еретическими уклоненіями, но и съ ея любовью и вѣрностью преданію, можетъ послужить однимъ изъ убѣдительныхъ примѣровъ подобнаго божественна-

*) Примѣръ недостаточности главнаго критерія даетъ коптская Церковь въ Египтѣ, давно прекратившая всякое иное дѣланіе, кроме благоговѣйного храненія отцовскаго преданія и потому неуклонно идущая къ духовному угасанію.

го снисхожденія и любви къ своей Церкви. Въ эпоху своего наибольшаго паденія, когда даже вѣра въ Божественность Христа стала колебаться среди части ея духовенства, когда таинство Евхаристія нерѣдко совершалось всего лишь нѣсколько разъ въ годъ и въ нѣкоторыхъ ея приходахъ, она была внезапно пробуждена отъ своего сна и призвана къ такому расцвѣту духовной жизни, которое сдѣлало ее въ настоящее время одной изъ наиболѣе славныхъ помѣстныхъ церквей. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, это возрожденіе произошло не случайно, оно явилось плодомъ вѣрности Церкви своему Апостольскому происхожденію, которое она пронесла черезъ эпохи своихъ искушений и паденій.

Только отказавшись отъ формальныхъ и законническихъ опредѣленій Церкви можемъ мы теперь и объяснить это чудо милосердія Божія, а также отвѣтить и на вопросъ, поставленный въ началѣ этой статьи, о желательности и возможности общенія въ таинствахъ съ Англиканской Церковью, оставаясь на почвѣ заимствованнаго у Рима легализма.

Находясь на почвѣ формальныхъ критеріевъ церкви, Православное богословіе можетъ лишь уклоняться отъ его рѣшенія, такъ какъ единственный логическій выводъ изъ традиціонныхъ оцѣнокъ инославія долженъ привести его къ отрицательному отвѣту, непріемлемому, однако, ввиду все растущей фактической близости между Англиканствомъ и Православіемъ. Эта двойственность православной позиціи свидѣтельствуетъ о растерянности богословской мысли, которая можетъ вновь обрѣсти свое равновѣсие лишь при отказѣ отъ законническаго не свойственнаго Православію отношенія къ Церкви. Только при смиренномъ признаніи, что земные части Церкви не могутъ знать всей глубины милосердія Божія и что не ихъ теоріи и предположенія, а само качество жизни Церкви являются послѣднимъ мѣриломъ для оцѣнки инославія, и для опредѣленія границъ Церкви, можемъ мы вновь найти соборную мудрость для правильного отвѣта на Англиканское предложеніе въстановить общеніе съ ихъ Церковью. Существуетъ рядъ вѣскихъ формальныхъ доводовъ въ пользу положительного отношенія къ этому братскому призыву, какъ напримѣръ Апостольское преемство Англиканской іерархіи (*), исповѣданіе истинной вѣры и блуденіе Православнаго ученія о таинствахъ большинствомъ клира и мірянъ церкви Англіи; но быть можетъ наиболѣе рѣшающимъ факторомъ въ пользу общенія съ Ан-

*) Константинопольский Патріархъ призналъ Апостольское преемство Англиканской Іерархіи въ 1922 г. Это рѣшеніе было подтверждено синодами Александрійской и Іерусалимской Патріархій и церковнаго клира.

гликанствомъ все же явится тотъ неоспоримый фактъ, что эта Церковь приносить такие плоды духовной жизни и святости, которые приемлются Православнымъ сознаниемъ, какъ истинные примѣры христіанского совершенства, недостижимыя безъ помощи Божественной благодати, а тамъ, где Духъ Святый, тамъ есть Церковь, столпъ и утверждение истины.

Въ заключеніе можно указать, что братское признаніе Англиканства за часть Вселенской Церкви хотя и пострадавшей отъ раздѣленія можетъ осуществиться лишь какъ дѣло подвига любви и вѣры и тѣмъ самыи оно, несомнѣнно окажется возрождающимъ вліяніемъ и на жизнь всей Православной Церкви. Современное Православіе часто страдаетъ отъ острого несоответствія между его учениемъ и его повседневной жизнью, его вселенскость часто замѣняется болынымъ национальнымъ шовинизмомъ, его соборность худшимъ типомъ бюрократизма, его догматическая насыщенность вопіющимъ невѣжествомъ его членовъ. Упорное существованіе этихъ изъяновъ во многомъ связано съ длящимися раздѣленіями внутри христіанского міра, которая подрываютъ самыя основы Нового Завѣта и ослабляютъ всѣ сферы церковной дѣятельности. Возстановленіе общенія между Англиканствомъ и Православіемъ явится первымъ свидѣтельствомъ искренняго желанія христіанъ покаяться въ ихъ общемъ грѣхѣ раздѣленія и начать вновь жизнь въ любви и братолюбіи. Это покаяніе не можетъ быть не благословлено Богомъ, а съ Его помощью члены Православной Церкви, несомнѣнно, найдутъ и тѣ мудрые и правильные пути для возстановленія единства съ западными христіанами, которыхъ они не видятъ въ настоящее время.

Н. Зерновъ.

Парижъ, 1 ноября 1933.

ГОЛОСА ХРИСТИАНСКОЙ СОВѢСТИ ВЪ ГЕРМАНИИ

Политическія событія въ Германіи, какъ извѣстно, имѣли и имѣютъ очень бурное и сложное отраженіе и въ церковной жизни. Правда, германскій католицизмъ въ общемъ сравнительно легко ориентировался въ новомъ положеніи вещей, да и позиція его была гораздо болѣе прочной въ силу наличія въ немъ сверхнаціональной высшей власти въ лицѣ папства; цѣною отказа отъ политической дѣятельности духовенства католицизмъ заключилъ очень выгодный для себя конкордатъ съ германскимъ правительствомъ, обеспечивающій неприкосновенность внутренней церковной жизни. Буря политической и духовной революціи отразилась, напротивъ, съ исключительной силой на протестантскихъ церквяхъ. Господствующее нынѣ міросозерцаніе — само по себѣ внѣцерковное и старающееся держаться въ сторонѣ отъ богословскихъ и вѣроисповѣдныхъ споровъ — въ силу своего притязанія на цѣлостное водительство человѣка не могло не столкнуться съ традиціоннымъ церковно-христіанскимъ міросозерцаніемъ. Къ давно уже широкими кругами протестантизма ощущавшійся потребности во внѣшней реформѣ церковной организаціи присоединилось выдвинутое движеніемъ «германскихъ христіанъ» требованіе внутренней реформы, т. е. новой реформаціи въ духѣ согласованія религіозной вѣры съ националистическимъ міросозерцаніемъ — требованіе, вызвавшее бурный отпоръ большей части пасторовъ и церковнаго народа.

Мы не станемъ здѣсь излагать ни содержанія, ни сложныхъ перипетій этихъ событій въ церковной жизни нѣмецкаго протестантизма — каждый день здѣсь менѣяетъ положеніе, создаетъ новые группировки, приносить новые установки — церковно-политическія и чисто политическія. Отмѣтимъ лишь два основныхъ и общихъ факта этой духовной борьбы. Во-

первыхъ, движеніе «германскихъ христіанъ», въ первые дни революції очень вліятельное, чрезвычайно быстро — гораздо быстрѣе, чѣмъ аналогичное ему въ иѣкоторыхъ отношеніяхъ явленіе «живой церкви» въ совѣтской Россіи — обнаружило свою внутреннюю несостоятельность и въ сущности уже развалилось. Оно распалось на лѣвое, радикальное крыло, которое открыто противопоставляетъ себя христіанству и соэдаетъ новую «германскую вѣру», — и на правое крыло, которое (въ особенности въ южной Германіи) рѣшительно признало непоколебимость авторитета Бібліи и протестантского исповѣданія и повело открытую борьбу съ радикалами рука обѣ руку съ движеніемъ оппозиціи противъ «германскихъ христіанъ». Во вторыхъ, протестантизмъ обнаружилъ гораздо больше духовной стойкости и живой религіозной силы, чѣмъ могли ожидать поверхностные его наблюдатели. Въ этой духовной борьбѣ онъ, можно сказать, возрождается къ новой жизни послѣ долгаго періода духовной спячки и апатіи.

Сила новаго протестантскаго движенія лежить въ томъ, что оно пытается твердо стоять на чисто религіозной почвѣ. Его общій лозунгъ — отдавать кесарю кесарево, но не отступать ни на шагъ тамъ, гдѣ надлежитъ отдавать Богу — бого. Во всѣхъ случаяхъ покушенія на сферу религіозной совѣсти оно твердо слѣдуетъ апостольскому правилу, что недопустимо слушаться людей болѣе, чѣмъ Бога. Не прослѣживая здѣсь событий этой борьбы, мы хотѣли бы остановиться на возникшей въ связи съ ней актуальной богословской или церковно-политической литературѣ. Изъ необозримаго количества книгъ, брошюръ, журнальныхъ и газетныхъ статей выдѣляются отчасти своею особой внѣшней вліятельностью, но прежде всего своей внутренней значительностью писанія двухъ извѣстныхъ современныхъ богослововъ — вождя неокальвинистического богословія Карла Барта и вождя движенія «высокой церкви» (Hochkirchbewegung), т. е. оцерковленія протестантизма — Фридриха Гейлера (Friedrich Heiler). Эти писанія могутъ быть безъ преувеличенія названы голосами пробужденной христіанской совѣсти въ Германіи, и они заслуживаютъ величайшаго вниманія со стороны всего христіанскаго міра.

Общая религіозно-богословская позиція Карла Барта извѣстна. Его первое произведеніе — комментарій къ «Посла-

*) Къ нимъ надо присоединить въ католической церкви замѣчательныя проповѣди (Adventspredigten) мюнхенскаго кардинала Фаульгабера, вышедшия отдельной книгой (Cardinal Faulhaber. Judentum, Christentum und Germanentum). Мы отмѣчаемъ ихъ здѣсь, не имѣя возможности подробнѣе на нихъ остановиться.

нію къ Римлянамъ» («Der Roemerbrief» 1919) бывъ манифестомъ борьбы противъ либерального протестантизма, противъ обмирщенія и ослабленія протестантскаго религіознаго сознанія — суровой проповѣдью абсолютной инородности Бога міру и культуры, полнаго ничтожества человѣка и всѣхъ человѣческихъ цѣнностей передъ лицомъ суда Божія. Книга эта въ свое время взбудоражила нѣмецкую религіозную протестантскую мысль и создала цѣлую школу такъ наз. «діалектическаго богословія». Это движение, потомъ систематизированное , изложенное самимъ Бартомъ и его послѣдователями въ множествѣ ученыхъ трудовъ, вошедшее уже въ обиходъ нѣмецкой университетской науки, въ извѣстной мѣрѣ начало уже снижаться въ своемъ духовномъ упорѣ — изъ пророческаго призыва къ покаянію и обращенію къ Богу стало превращаться въ «направленіе» богословской мысли. Борьба съ нынѣшнимъ движениемъ какъ будто влила новыя силы въ Барта. Въ рядѣ брошюръ подъ общимъ заглавиемъ: «Нынѣшнее богословское бытіе» (Theologische Existenz heute) — основополагающимъ является первый выпускъ (іюль 1933 г.) — Бартъ съ пророческимъ паѳосомъ, съ огромной религіозно-моральной силой выступилъ противъ нового искаженія христіанства. Бартъ отказывается вообще говорить объ «актуальности», о «нынѣшнемъ положеніи»; онъ хочетъ говорить только по существу. Говорить же по существу значитъ для него — быть всегда обращеннымъ къ Богу, и слово Божіе братъ единственнымъ и верховнымъ мѣриломъ всей своей жизни, всего поведенія, отношенія ко всѣмъ вопросамъ. Съ суровымъ достоинствомъ онъ говоритъ, что онъ учитъ съ каѳедры и проповѣдуєтъ въ церкви, какъ если бы въ Германіи ничего не случилось; его принципіальная церковно-политическая ориентировка въ нынѣшнемъ положеніи заключается въ отказѣ отъ всякаго ориентированія на него. Въ церкви и въ религіозной мысли человѣкъ стоитъ только передъ Богомъ — въ этомъ и заключается его «богословское бытіе» — а не передъ властями и теченіями вѣка сего; послѣднія для него вообще не существуютъ. И задача брошюры Барта — просто показать религіозное «небытіе», ничтожество всего нынѣ совершающагося. Онъ отрицаєтъ прежде всего религіозную необходимость какой-либо реформы церковной организаціи. Требованіе этой реформы мотивируется политическими потребностями, а не вытекаетъ изъ религіозной нужды самой церкви. Нѣть никакихъ основаній поднимать вопросъ о введеніи епископата; мотивировка и здѣсь была политической, а не религіозной — считали нужнымъ, въ подражаніе новому типу государственного устройства, имѣть «вождя» и въ церкви. Но въ церкви — какъ впрочемъ и въ государствѣ — вождь долженъ быть реальностью, данной отъ Бога, а не «вводиться»

на основанії нового «принципа». Бартъ отличаетъ истиннаго харисматического руководителя церкви, отъ установлениі «епископата», противорѣчащаго, по его мнѣнію, духу христіанства и означающаго попытку возстановленія папства. Въ религіозномъ смыслѣ единственнымъ «вождемъ» церкви былъ, есть и навѣки останется Іисусъ Христосъ. Словомъ, движение реформы показало только, что церковь измѣнила себѣ самой и вопреки обѣщанной ей новой властью независимости стала приспособляться къ политическимъ тенденціямъ дня.

Еще болѣе непримиримо сурово его отношеніе къ движению «германскихъ христіанъ». Онъ «говорить свое рѣшительное и безоговорочное нѣть въ отношеніи буквы и духа этого ученія». Если бы это движение восторжествовало въ церкви, это означало бы конецъ евангелической церкви. Церковь должна скорѣе стать маленькой кучкой людей, уйти въ катакомбы, чѣмъ заключить какой либо компромиссъ съ этимъ ученіемъ. Его приверженцы — либо соблазнители, либо соблазненные. Тезисамъ ученія германскихъ христіанъ онъ противопоставляетъ коротко свои тезисы: церковь не должна заботиться о своей популярности въ народныхъ массахъ, а лишь проповѣдовывать неискаженное слово Божіе. Церковь служить не человѣку и не германскому народу, а только слову Божію; внѣдреніе этого слова Божія среди нѣмецкаго народа есть единственная законная форма ея служенія «народу». Церковь вѣруетъ въ божественное установленіе государства, но не — опредѣленнаго государственного строя; она возвѣщаетъ евангеліе во всѣхъ царствахъ міра, слѣдовательно и въ національ-соціалистическомъ государствѣ, но не подъ его водительствомъ и не въ его духѣ. Исповѣданіе церкви опредѣляется только Св. Писаніемъ и не можетъ служить орудіемъ какого либо міросозерцанія. Принадлежность къ церкви опредѣляется не кровью ирасою, а лишь крещеніемъ и Св. Духомъ; исключая изъ своей среды крещеныхъ евреевъ, церковь перестала бы быть христіанской церковью (мы привели только важнѣйшіе изъ контрѣ-тезисовъ Барта).

Гораздо опаснѣе самихъ «германскихъ христіанъ» кажутся Барту многочисленные сторонники заключенія компромиссовъ съ ними — даже если они субъективно руководимы желаніемъ сохранить и оградить чистоту христіанской вѣры. Съ первыми вообще не о чёмъ говорить, послѣднихъ же онъ укоряетъ въ томъ, что благо церкви, ея преуспѣяніе въ мірѣ, въ новой политической обстановкѣ, они ставятъ выше церковной правды. Онъ отвергаетъ попытки спасти церковь сложными и ухищренными приемами церковно-политической тактики. Опасность грозитъ не отъ властей, не отъ движения «германскихъ христіанъ», а отъ внутренняго обмирщенія церкви, отъ «князя

міра сего». Свобода церковного благовѣствованія есть не политическая, или юридическая, а духовная свобода. Въ такой и только въ такой свободѣ нуждаются пастыри. И народу нужно такое стояніе за христіанскую правду — ибо и «въ третьемъ царствѣ» ему нужно отпущеніе грѣховъ, воскресеніе и вѣчная жизнь.

Выступленіе Барта имѣло огромный успѣхъ въ богословскихъ кругахъ — особенно среди молодежи — студентовъ и молодыхъ пасторовъ. Въ нынѣшней религіозной жизни нѣмецкаго протестантизма оно сыграло огромную роль; для многихъ оно служить утѣшеніемъ и ободреніемъ среди царящей смуты; и, можетъ быть, никогда популярность Барта не была такъ велика, какъ теперь. Но нельзя скрывать, что позиція Барта имѣеть и свои слабыя стороны, связанныя съ общей односторонностью его богословствованія. И, можетъ быть, главная его слабость — прямолинейность и упрощенность концепцій отношенія между Богомъ и человѣкомъ, церковью и міромъ — даже содѣйствуетъ шумной его популярности. Въ атмосферѣ массовыхъ движеній суровый радикализмъ всегда имѣеть большій успѣхъ, чѣмъ любовная широта и полнота истины. Педагогически позиція Барта имѣеть огромное оздоровляющее вліяніе — она укрѣпляетъ глубочайшія религіозныя силы духа протестантскихъ вѣрующихъ круговъ, есть какъ бы скала, на которую снижаются души, мятущіяся въ водоворотѣ. Но какъ бы силенъ и значителенъ ни былъ проникающей Барта духъ чистой вѣры, онъ страдаетъ односторонностью. Суровый, неколебимо твердый христіанскій проповѣдникъ вмѣстѣ съ тѣмъ занимаетъ положеніе — какъ ядовито замѣтилъ одинъ изъ его противниковъ изъ лагеря «германскихъ христіанъ» — «воробья на крыше дома, внутри которого разыгрывается трагическая борьба». Его рѣзкіе упреки людямъ, старающимся дѣйствительно — хотя и путемъ компромисса, но не затрагивающаго основъ вѣры — утвердить среди смутъ незыблемость и свободу церковной вѣры, явно односторонни и отчасти даже напоминаютъ дешевую гордыню упрековъ русской православной церкви въ ея трагическомъ мученическомъ стремленіи путемъ несеніи на себѣ народнаго грѣха спасти церковь отъ окончательного развала.. Радикализмъ религіозной позиціи Барта такъ великъ, что иногда даже бываетъ мимо цѣли: въ одномъ изъ послѣднихъ выпусковъ своей «Theologische Existenz» онъ оговаривается, что другія страны не имѣютъ права голоса въ нѣмецкой церковной драмѣ уже потому, что всюду на свѣтѣ христіанство одинаково искажено и въ разныхъ формахъ обміщено, отдано на служеніе мірскимъ цѣлямъ. Въ конечномъ счетѣ односторонность позиціи Барта опредѣлена тѣмъ, что христіанское сознаніе исчерпывается

для него «страхомъ Божімъ» и исканіемъ «спасенія душъ»: религіозныя проблемы исторической жизни, религіозный смыслъ міра для него вообще не существуетъ.

Въ противоположность Барту, Фридрихъ Гейлеръ, руководитель движенія «высокой церкви», является вождемъ для немногихъ, для избранной части протестантизма, стремящейся къ всеобъемлющей полнотѣ христіанского сознанія. Намъ представляется совершенно безспорнымъ, что по сочетанію религіозной силы съ широтой религіозного сознанія Гейлеръ есть, внѣ всякаго сравненія, величайшій богословъ современного нѣмецкаго протестантизма. Его общее дѣло — стремленіе къ возстановленію истинной «каѳоличности» въ протестантизмѣ, къ сближенію исповѣданій, къ «оправославленію» протестантизма — есть самое значительное дѣло нынѣшняго христіанскаго міра, какъ бы малъ ни былъ пока внѣшній его успѣхъ. Этими чертами богословски-религіозного сознанія Гейлера опредѣлена и его позиція въ нынѣшней борьбѣ. Въ отличіе отъ Барта, онъ сочетаетъ непреклонную принципіальность въ защите незыблемыхъ основъ христіанской вѣры съ необычайной чуткостью и любовнымъ вниманіемъ къ элементамъ правды даже въ самыхъ смутныхъ и искаженныхъ стремленіяхъ эпохи. Ведя уже давно упорную борьбу съ националистическимъ искаженіемъ христіанской вѣры, Гейлеръ вмѣстѣ съ тѣмъ понимаетъ, что проблема «народности» есть тоже религіозная проблема, которую надо только сумѣть разрѣшить правильно, въ согласіи съ существомъ христіанской вѣры — не говоря уже о томъ, что реформа церкви (напр., введеніе епископата, уничтоженіе раздробленности протестантскихъ церквей) была его знаменіемъ задолго до того, какъ политическія события поставили ее на очередь дня. Въ спеціальномъ выпускѣ его журнала «Hochkirche», посвященномъ проблемѣ «церковь и народъ» (іюль-августъ 1933) (въ немъ сотрудничаютъ и католики, и даже умѣренные, догматически приемлемые сторонники «германского христіанства») Гейлеръ съ необычайной широтой и полнотой обсуждаетъ этотъ вопросъ. Суровое, мужественное отверженіе языческихъ искаженій христіанства («вмѣсто того, чтобы прибѣгать къ трусливой лжи утвержденія «арійского происхожденія» Иисуса Христа, приверженцы расовыхъ предразсудковъ должны были бы въ покаяніи пастъ въ прахъ передъ величіемъ Богочеловѣка» — говорить онъ) онъ сочетаетъ съ чутью къ потребности выразить неискаженное существо христіанской вѣры въ формахъ, близкихъ душѣ каждого народа. Но послѣдней глубины первохристіанского сознанія Гейлеръ достигаетъ въ изумительномъ «Францисканскомъ письмѣ»*), обращенномъ изъ «Eremo»,

*) Franziskanischer Brief aus dem Heimatland des Poverello.

«съ родины бѣдняка» къ францисканскимъ терціаріямъ-протестантамъ (отрасли францисканского ордена, основанной Гейлеромъ среди протестантовъ). Онъ призываетъ къ возстановленію францисканского идеала, который есть не что иное, какъ простое послѣдованіе Христу. Для міра оно всегда остается соблазномъ; міръ его не пріемлетъ. И въ нынѣшнее время ученики Франциска — ученики Христа — суть «глупцы», какъ былъ «глупцомъ» для міра и св. Францискъ; нужно только радоваться, если ихъ теперь называютъ только «глупцами», а не злоумышленниками. Гейлеръ, убѣжденный и страстный сторонникъ оцерковленія протестантизма, рѣшается однако утверждать, что истинное христіанство теперь иногда чаще встрѣчается за предѣлами офиціальной церковности, чѣмъ внутри ея. «Мытари и блудницы скорѣе войдутъ въ царство небесное, чѣмъ вы», «первые будутъ послѣдними и послѣдніе — первыми», — «такъ — говоритъ Гейлеръ — было уже во времена Іисуса Христа, такъ это было во времена «бѣдняка», такъ это и есть теперь». «Изъ самаго существа послѣдованія Христу слѣдуетъ, что оно скрыто отъ очей міра, часто — и отъ очей церкви». Къ истиннымъ ученикамъ Христа Гейлеръ причисляетъ Ганди, поскольку онъ борется за возстановленіе правъ «паріевъ», за признаніе ихъ «дѣтьми Божіими».

Съ особой христіанской любовью и религіознымъ упованіемъ Гейлеръ говоритъ о «столь поносимыхъ теперь евреяхъ». Папа Пій X — разсказываетъ онъ — будучи патріархомъ Венеціи, на вопросъ, кто лучшіе христіане въ его епархіи, отвѣтилъ съ улыбкой: «евреи, потому что они больше всѣхъ благотворятъ». То же примѣнено и къ нынѣшнему времени. «Именно среди гоненій, которымъ подвержены теперь евреи, происходитъ дивное религіозное пробужденіе еврейства, возвратъ къ истокамъ вѣры отцовъ, обращеніе къ профетизму ветхаго завѣта, вспышка мессіаническихъ чаяній и, въ связи съ этимъ, очень часто обращеніе къ Іисусу Христу». Страдая, въ качествѣ христіанина, отъ антиеврейской пропаганды, Гейлеръ вмѣстѣ съ тѣмъ видитъ въ ней орудіе Божьяго Промысла, такъ какъ она ведеть къ великой цѣли завершенія царства Христова. Даже исключеніе крещеныхъ евреевъ изъ новой нѣмецкой церкви, будучи съ христіанской точки зрењія, явленіемъ абсолютно недопустимымъ, имѣть провиденціальное значеніе, такъ какъ образованіе особыхъ іудео-христіанскихъ общинъ будетъ содѣствовать обрѣтенію Христа евреями. Гейлеръ чуетъ въ нынѣшихъ судьбахъ еврейства начало исполненія апостольского пророчества, что и «весь Израиль спасется» (Римл. 11, 26).

«Hochkirche» 1933 Heft 9-10. Вышло и отдельной брошюрай.
Verlag Erast Reinhardt, München.

Этимъ, конечно, не оправдывается антисемитическое гонение. «Но совершенно такъ же, какъ безъ вины іудеевъ не было бы крестной смерти Христа, такъ и безъ вины христіанъ не можетъ быть возвращенія народа Израиля ко Христу, какъ сыну Божію, и къ Его вселенской церкви». А это было бы великимъ благомъ не только для самого еврейства, но и для самого христіанства. Несмотря на всѣ искаженія еврейского характера отъ тысячелѣтней отрѣщенности и гоненій, истинная душа еврейства попрежнему чиста и велика. Нынѣшня обвиненія «еврейского духа» имѣютъ въ виду евреевъ — безбожниковъ; но кто судить о качествѣ дерева по упавшимъ съ него и гніющимъ на землѣ плодамъ? Гейлеръ — какъ въ свое время у насъ Вл. Соловьевъ — славитъ религіозную душу еврейства, изъ которой родились Моисей, пророки и псалмопѣвцы и по человѣческой плоти — Іисусъ Христосъ; «въ ней дремлють и доселѣ дивныя силы молитвы, покорности Богу, созерцанія Бога и дѣятельной братской любви». Въ предыдущіе вѣка еврейство могло сообщать эту силу христіанству только косвенно, черезъ писанное слово Бібліи — но какое богатство, какую силу, какую любовь обрѣтетъ община Христова, когда израильскій народъ, народъ богоизбранный, очищенный отъ накипи, нарощей въ немъ за время двухтысячелѣтняго отдаленія отъ Израиля Нового Завѣта, войдетъ въ видимыя Врата церкви Христовой!»

Если въ еврействѣ нынѣ пробуждаются новыя религіозныя силы, то среди христіанъ, напротивъ — Гейлеръ имѣеть въ виду ближайшимъ образомъ нѣмеціе церковные круги — встрѣчаемъ потрясающую измѣну завѣтамъ христіанской правды и любви. Гейлера ужасаетъ, съ какой легкостью нѣмецкій протестантизмъ отрекается отъ самой своей основы — отъ Бібліи. Изъ евангелія вырывается сразу его первая страница — родословная Іисуса Христа, — на которой евангелистъ «вколачиваетъ — повторенiemъ слова «родилъ» и упоминанiemъ почти 50 еврейскихъ именъ — своимъ греческимъ слушателямъ и всему міру истину о еврейскомъ происхожденіи по плоти Іисуса Христа». Если христіане вопреки этому свидѣтельству не стѣсняются выдумывать басню о «пробужденіи сѣверного духа» въ явленіи Христа и изгонять изъ церкви своихъ христіанскихъ братьевъ только за то, что въ нихъ течетъ кровь Іисуса и апостоловъ, — то они не понимаютъ, что этимъ они изгоняютъ изъ церкви самого Христа и апостоловъ.

Другимъ грознымъ признакомъ измѣны новому завѣту Гейлеръ считаетъ отсутствіе жертвенного духа — вопреки непререкаемому требованію евангелія стоять за правду и быть готовымъ къ мученичеству въ мірѣ. Теперь же, когда, дѣло идетъ даже не о жертвѣ жизнью и свободой, а только о

«непріятностяхъ по службѣ», многіе пастыри готовы итти на отреченіе отъ правды Христовой и не стѣсняются открыто заявлять, что не всѣ рождены быть мучениками. Безбоязненное обличеніе безбожія и антихристіанства есть первый долгъ пастыря. Гейлеръ ссылается на слово Бога къ пророку Іезекіилю: «Если ты не будешь вразумлять беззаконника и говорить ему, чтобы остеречь его отъ беззаконнаго пути его..., то беззаконникъ тотъ умретъ въ беззаконіи своемъ, и Я взышу кровь его отъ рукъ твоихъ» (3, 18).

Этотъ остерегающій голосъ не долженъ останавливаться ни передъ кѣмъ, даже и передъ князьями и владыками міра. Живущій по новому завѣту христіанинъ есть лояльный подданный государства, онъ подчиняется государственному авторитету, онъ молится за носителей власти. Онъ отдаетъ кесарю кесарево; но въ царствѣ совѣсти, связанной Богомъ, прекращается правовое притязаніе государства. «Притязаніе на цѣлостное водительство» принадлежить одному лишь Богу вѣчному и никогда — земному государству. Гейлеръ напоминаетъ нынѣшнимъ христіанамъ о поведеніи христіанъ въ римской имперіи. Во всемъ они были послушны власти, но они отказывались кадить передъ статуями императоровъ. За это и только за это — за отказъ символизировать обожествленіе кесаря — они терпѣли величайшія мученія, но именно въ силу своей непреклонности въ этомъ вопросѣ христіанство оказалось побѣдителемъ надъ всѣми восточными культурами, шедшими на соглашенія съ культомъ цезарей. Кровь мучениковъ есть сѣмя христіанъ.

Наряду съ мужественнымъ исповѣдничествомъ Гейлеръ ставить требованіе живого дѣла любви и притомъ любви универсальной, безъ всякихъ ограниченій. Всѣ самыя законныя и правильныя стремленія къ церковной реформѣ, къ возстановленію литургіи и храмового благолѣпія (Гейлеръ имѣеть въ виду сторонниковъ движенія «высокой церкви») останутся мѣдью звенящей и кимваломъ бряцающимъ, превратятся въ пустую и лживую форму безъ содержанія, если литургическая молитва «о всѣхъ и за вся» не будетъ въ жизни осуществляться въ дѣятельной любви ко всѣмъ людямъ «Въ міръ, объятый пламенемъ ненависти, будемъ вносить любовь Іисуса Христа, любовь Того, Чьи руки на крестѣ были широко раскрыты, чтобы обнять всѣхъ, даже злѣйшихъ враговъ. Станемъ воинами царства Христова, царства истины и любви, царства справедливости и мира!» Царство Божіе, къ которому принадлежать христіане всѣхъ земныхъ царствъ, есть тоже диктатура, но не диктатура насилия, а диктатура любви. Въ мірѣ, отдѣленномъ отъ Бога, ибо безлюбовномъ, въ мірѣ, въ которомъ люди одержимы демоніей ненависти, мести, власто-

любія — въ этомъ мірѣ христіанинъ есть вѣстникъ вѣчной любви — смиренной, жертвенной, спасительной, цѣлительной, животворящей любви. Эта любовь должна сосредоточиваться именно на тѣхъ, кого міръ лишаетъ любви, на изгнанныхъ и опороченныхъ всякаго рода, на общественно «прокаженныхъ». Такое служеніе любви часто есть собазнъ и камень преткновенія для міра, — для всѣхъ, кто требуетъ любви лишь къ части близкихъ и ненависти — для остальныхъ. Поэтому это любовное служеніе тоже будетъ martyron, мученическимъ исповѣдничествомъ.

Эта евангельская, францисканская любовь ко всѣмъ людямъ и всему міру должна быть единственнымъ фундаментомъ для истинной, просвѣтленной, духовно-чистой любви и къ земной родинѣ. Гейлеръ приводитъ слова св. Франциска, душа которого вся горѣла любовью къ Богу, ко всѣмъ людямъ, ко вся кому Божію творенію: «ничего сладостнѣе не видаль я никогда, чѣмъ моя долина Сполето». Любовь къ Богу, всеобъемлющая братская любовь и любовь къ родинѣ слиты въ жизни св. Франциска въ дивное созвучіе. Этотъ образъ долженъ быть руководителемъ для истинныхъ христіанъ-патріотовъ.

Гейлеръ заканчиваетъ свое письмо ссылкой на слова, которыя св. Францискъ въ церкви Санъ-Даміано услышалъ изъ устъ Распятаго: «Францискъ, пойди, исправь домъ Мой, который, какъ ты видиши, совсѣмъ разваливается». Этотъ призывъ къ возрожденію церкви обращенъ и въ наше время не только ко всѣмъ послѣдователямъ св. Франциска, но и ко всѣмъ, кто неложно называютъ себя христіанами.

С.

ВЪ ОБИТЕЛИ СЕМИ КЛЮЧЕЙ БОГОРОДИЦЫ

(LA TRAPPE DE N. D. DE SEPT-FONS).

Въ темной церкви передъ алтаремъ теплится лампада. Ровный красный свѣтъ озаряетъ алтарь и за нимъ, въ глубинѣ, бѣлую статую: Богоматерь протягиваетъ къ алтарю Младенца-Христа. Страшной и неожиданной кажется эта ночная тишина жителямъ большого города.

Раздается тихій, едва слышный ударъ колокола, а за нимъ послѣдующіе, все сильнѣй и сильнѣй... Это будятъ спящую братію. Еще не успѣлъ замолкнуть колоколь, какъ слышатся торопливые шаги и мало-по-малу церковь наполняется бѣлыми и темными фигурами монаховъ.

Среди тишины раздается старческій голосъ игумена: Богородица, Дѣва, радуйся!... Начинается служба. Пѣніе чередуется съ чтенiemъ псалмовъ. Свѣтское ухо артиста не сочло бы возможнымъ назвать это пѣньемъ, и правда — это скорѣе громкая молитва души, гармонические возгласы, идущіе изъ глубины сердца и захватывающіе душу слушателя. Монастырь Семи Ключей основанъ 800 лѣтъ тому назадъ, и по преданію, Св. Бернардъ лично прибылъ сюда для освященія обители. Св. Бернардъ не былъ основателемъ ордена, но все же онъ является духовнымъ отцомъ монаховъ Сито (послѣ 17-вѣка называемыхъ траппистами) или «бѣлыхъ бенедиктинцевъ», какъ они часто сами себя называютъ. Св. Бернардъ появился въ Сито въ тотъ моментъ, когда казалось, что невозможно найти людей, желающихъ взять на себя подвигъ монашества по столь строгому уставу. Святой, сопровождаемый 30 друзьями, обогатилъ монастырь новыми силами и оживилъ его тѣмъ духомъ, которымъ и по сей часъ живутъ трапписты.

Исполненіе строгаго правила св. Бенедиктина стало воз-

можнымъ, благодаря усиленію духа любви, проникающей во всѣ мелочи повседневной жизни. Любви подчинено все и нѣтъ ничего, что было бы невозможно, если этого требуетъ любовь. У любви нѣтъ закона и во имя ея допустимо даже нарушеніе устава. Но любовь должна быть подлинной и такъ любить монахи учатся въ литургическомъ общеніи со Спасителемъ и Его Пречистой Матерью.

Св. Бенедиктъ любить человѣческую душу, онъ требуетъ предоставленія ей свободного развитія, и дѣйствительно: несмотря на суровый уставъ и до крайности доведенную общинную жизнь, монахамъ предоставлена большая внутренняя, индивидуальная свобода.

Въ ѹбители Семи Ключей Богоматери не только стсуществуетъ монашескій шаблонъ, но даже невозможно установить «типъ» монаха-трappista. Каждый монахъ представляетъ собой своеобразную личность, идущую своимъ особымъ путемъ и живущую по закону своей индивидуальности. Какъ богата и разнообразна эта жизнь, протекающая внутри высокихъ старыхъ стѣнъ, отдѣляющихъ отъ прочаго міра небольшое пространство въ 50 десятинъ, занимаемое монастыремъ!

Внѣшне время проходитъ въ молитвѣ и трудѣ. *Ora et labora!* Трудъ смѣняется молитвой, молитва трудомъ. Впрочемъ, и работѣ неизмѣнно сопутствуетъ молитва, происходящая въ глубинѣ души монаха. Въ 2 часа ночи начинается монастырскій день. До 5 часовъ длится общее богослуженіе, а затѣмъ въ церкви остаются только іеромонахи. Въ 6 часовъ утра скромный завтракъ (кофе и хлѣбъ), послѣ котораго всѣ идутъ на работу: въ поле, на мельницу, на огородъ и на пасѣку, и въ мастерскія. Работаютъ въ молчаніи добросовѣстно, каждый въ мѣру своихъ силъ. Въ 10 ч. іеромонахи возвращаются въ церковь на литургію. Потомъ всѣ собираются въ общей трапезной; обѣдъ, во время котораго читаются житія святыхъ, длится около получаса и состоить изъ 3-хъ блюдъ: овощной супъ, овощи и сладкое (фрукты, медъ или варенье). Ни мяса, ни рыбы, ни яицъ трappисты никогда не ъдятъ, развѣ только во время болѣзни. По окончаніи трапезы, по знаку игумена, съ пѣньемъ покаяннаго псалма братія отправляется въ церковь; послѣ краткой молитвы, наступаетъ часть отдыха. Съ 1 ч. до 2-хъ снова богослуженіе, съ двухъ до 5-ти — работа. Послѣ вечерни, въ 6 ч., если нѣтъ поста, — ужинъ, такой же скромный, какъ и обѣдъ. Въ постные дни ъда еще скуднѣе: утромъ черный кофе безъ сахара, а вмѣсто ужина — одно холодное блюдо, напр., 3 листочка салата съ 2-мя помидорами. Послѣ ужина часть отдыха. Затѣмъ вечерняя молитва, заканчивающаяся пѣньемъ гимна Богородицы «*Salve Regina*». Этотъ гимнъ является подлиннымъ апофеозомъ литургіи и кто хоть разъ

въ жизни слышалъ это пѣніе, никогда не забудетъ его. «Такъ, вѣрно, поютъ херувимы и серафимы вокругъ трона Господня!» восклицаютъ посѣтители. — Вечерняя молитва скоро кончается къ 8 ч., и по звуку колокола весь монастырь погружается въ глубокую тишину, чтобы въ 2 ч. начать новый день. Въ верхнемъ этажѣ одного изъ монастырскихъ корпусовъ, расположенныхъ прямоугольникомъ вокругъ церкви, находится больница. Больныхъ немного, за ними ухаживаютъ два монаха. Согласно наставлениямъ св. Бернарда, по отношенію къ больнымъ слѣдуетъ проявлять максимумъ любви. Они освобождены отъ устава, но и ухаживающій за ними, пользуется особыми правами; поскольку это нужно, онъ освобожденъ отъ церковной службы: любовный уходъ за больными — самая лучшая молитва! говорятъ трапписты.

Въ центрѣ монастырскихъ построекъ находится церковь. Какъ и вся архитектура монастыря, она поражаетъ своей простотой. Такой же простотой и ясностью исполнена вся жизнь траппистовъ, и при свѣтѣ ея особенно ярко выступаетъ загроможденность безконечными осложненіями нашей мірской жизни. Какъ проста и легка подлинная жизнь во Христѣ!

Среди монаховъ есть и русскій — братъ К., уже 38 лѣтъ живущій въ Sept-Fons. Игуменъ разрѣшилъ ему поговорить на родномъ языкѣ съ однимъ изъ посѣтителей.

— Неужели правда, что въ Россіи люди убивали другъ друга? — съ видимымъ трудомъ, отрывисто, почти что дѣтскимъ языкомъ спрашиваетъ привыкшій къ молчанію стариkъ.

— Чѣмъ убивали? палками? и многихъ убили? Что же дѣлать? Вы молитесь? Надо много молиться! Я каждый день молюсь о Россіи.

И уставъ отъ непривычно долгой бесѣды, старичокъ спѣшилъ вернуться къ милому траппистской его душѣ молчанію.

Игуменъ китайского монастыря траппистовъ, маленький, чуть сгорбленный, съ длинной сѣдой бородой, постоянно улыбается, не ртомъ, а глазами. Онъ французъ по происхожденію, но отъ 30-лѣтняго пребыванія въ Китаѣ, самъ сталъ похожъ на китайца. Глаза его свѣтятся мудрой добротой. Много лѣтъ миссіонерства, а затѣмъ тяжелая условія монашеской жизни не сломили его дѣтской прямоты и ясности. Онъ одинъ изъ рѣдкихъ европейцевъ, вполнѣ владѣющихъ китайскимъ языкомъ. Онъ знаетъ и любить этотъ народъ, о которомъ разсказываетъ много интереснаго. Его многолѣтняя миссіонерская дѣятельность, утверждаетъ онъ, дала меньше духовныхъ плодовъ, и количественно и качественно, нежели годъ монашеской жизни въ Обители Божіей Матери Утѣшенія подъ Пекиномъ.

Во Францію о. игуменъ возвращался черезъ Россію. Его рассказы о вынесенныхъ впечатлѣніяхъ трогательно наивны.

— Какой чудный народъ русскіе! восклицаетъ онъ горячо. — Сквозь все, что я видѣлъ и слышалъ я почувствовалъ благодатную душу этого народа. Русское пѣніе поразительно своей красотой и задушевностью. Въ восторгъ меня привели иконы, незнакомыя нашему западному искусству. И какая необыкновенная любезность! Представьте, что гидъ не отходилъ отъ меня ни минуту, ухаживая за мной, водя меня по Москвѣ, показывая музеи, церкви и школы. Я боялся вызвать недовольство толпы своей монашеской рясой, но онъ успокоилъ меня, увѣряя что въ его сопровождениі я смѣло могу появляться повсюду.

Когда ему пытались объяснить, что гидъ былъ агентомъ ГПУ, онъ похлопалъ собесѣдника по плечу и добродушно заявилъ:

— Вамъ, видно, непріятны мои слова. Вѣдь вы эмигрантъ. Но я не о большевикахъ говорю, а о душѣ русского народа!

Среди монаховъ имѣются аскеты — подвижники: не ограничиваясь строгостью обязательного устава, они носятъ тяжелыя вериги, власяницы, и сидятъ подкладывая подъ бокъ острое полѣно. Но обѣ этомъ известно одному лишь игумену, дающему въ отдельныхъ случаяхъ на это свое разрешеніе. По внешнему виду этого не узнать, они всѣ одинаково привѣтливы и жизнерадостны.

Особую фигуру представляетъ собой отецъ-отелье, который завѣдуетъ монастырской гостиницей и принимаетъ посетителей. Высокая, мощная фигура, открытое смѣлое лицо, средневѣковый рыцарь въ рясѣ! Этотъ крѣпкій, здоровый мужчина уже съ раннихъ лѣтъ ощутилъ свое монашеское призваніе. На пути къ его осуществленію ему пришлось пережить борьбу со своей природой, аналогичную той, которую мы находимъ въ жизни Оптинскаго старца Амвросія. Горячо любя родителей, юноша рѣшилъ бѣжать въ монастырь ночью, не простишись съ ними; онъ боялся, чтобы въ моментъ разставанья его привязанность къ семье не преодолѣла звучавшій въ душѣ его призывъ. И дѣйствительно, на пути въ монастырь его вдругъ охватилъ страхъ, онъ увидѣлъ свою будущую монастырскую жизнь, какъ нѣчто до того страшное и безысходное, что ему захотѣлось бѣжать обратно. Только пламенная молитва и напряженное усилие воли удержали его отъ этого шага, и въ моментъ прибытія въ монастырь, неожиданно для него самого, душевный мракъ разсѣялся и онъ снова обрѣлъ прежній миръ и спокойную увѣренность. Вотъ уже 14 лѣтъ, какъ о. С. ни на минуту не пожалѣлъ обѣ избранномъ пути.

Въ общеніи съ мірянами, прїезжающими въ Sept-Fons говѣть или просто отдохнуть душой, о. отелье проявляетъ большое интуитивное знаніе людей и понимаетъ ихъ психологію.

гю. Съ необычайной чуткостью и любовью онъ умѣеть обогрѣть и ободрить, и гдѣ нужно словомъ и дѣломъ помочь. Въ своихъ сужденіяхъ, порой не лишенныхъ юмора, онъ смѣль и самобытенъ, не боясь нарушить стереотипное представлениe о монахѣ.

Порой запоздалый гость прїезжаетъ позднимъ вечеромъ. Несмотря на это онъ можетъ бытьувѣренъ въ радушномъ приемѣ, который ему будетъ оказанъ: на этотъ случай у о. отелье всегда припасено угощеніе. Гостю въ любое время дня и ночи подается горячій ужинъ съ виномъ и лакомствами.

Передъ уходомъ изъ монастыря посѣтители бесѣдуютъ съ гостепріимнымъ монахомъ, выражая свое недоумѣніе. «Скажите, правда ли, что вы обязаны постоянно думать о смерти, готовиться къ ней, при встрѣчахъ привѣтствовать другъ друга словами: «Братъ, надо умереть!» и каждую ночь на кладбищѣ рыть себѣ могилу??»...

— «Чтобы готовиться къ смерти, не зачѣмъ о ней думать», — отвѣчаетъ, улыбаясь монахъ, — «насъ занимаетъ исключительно забота о томъ, чтобы по-хорошему жить! Этимъ лучше всего подготовляешься къ смерти, а ночное копанье могиль, какъ и мрачное привѣтствіе, — это басни. Мы вообще не привѣтствуемъ другъ друга словами — вѣдь намъ не разрѣщается разговаривать. Мы хранимъ постоянное безмолвіе, а для разговоровъ между собой и съ посторонними нужно особое разрѣшеніе. Такъ для бесѣдъ съ посѣтителями, которымъ я показываю монастырь, у меня имѣется разрѣшеніе игумена. Во время работы, отдыха, трапезы, да и вообще всегда — мы молчимъ. Въ случаѣ нужды, объясняемся знаками. А по поводу могиль, подумайте-ка сами: вотъ идетъ монахъ, ему подъ 70, въ монастырѣ онъ уже больше 40 лѣтъ, — какихъ же размѣровъ должна была бы быть его могила, если бы онъ еженощно, хотя бы на полсантиметра, углублялъ ее! А насъ сто человѣкъ. За долгіе годы мы бы давно засыпали монастырь со всѣми его постройками». — «Чѣмъ вы всѣ сегодня такъ довольны? — не успокаивается гость. — Всѣ монахи, которыхъ мы встрѣтили, улыбались и чему-то радовались» — «Наша радость не связана съ сегодняшнимъ днемъ. Мы рады тому, что мы здѣсь, какъ радъ всякий, «нашедшій себя и свое призваніе», объясняетъ монахъ, пожимая руки, но словамъ его не удается все же окончательно разсѣять сомнѣнія. «Гдѣ-то нѣтъ полной правды, у нихъ или у насъ!» — бормочетъ господинъ въ свѣтломъ костюмѣ, роговыхъ очкахъ, съ фотографическимъ аппаратомъ черезъ плечо. «Если такая жизнь возможна и если этотъ монастырь не убѣжище для малодушныхъ боящихся жизни людей, — то какъ же оправдать нашу современную жизнь? Гдѣ правда?»

И, дѣйствительно, какъ-то хочется найти отвѣтъ на вопросъ: нужны ли человѣчеству такие монастыри и зачѣмъ? Если даже и радуется монахъ, нашедшій здѣсь свое мѣсто и призваніе, то допустимо ли, чтобы въ наше время страданій, борьбы и несправедливости сотня человѣкъ заперлась въ четырехъ стѣнахъ для молитвы и созерцанія? И даже, если это героизмъ, то не справедливѣ ли потребовать, чтобы такое подвижничество было перенесено въ міръ, чтобы эти люди, служа Богу, служили бы своимъ ближнимъ, а не покидали ихъ для удовлетворенія личныхъ духовныхъ наклонностей? Не есть ли жизнь трапписта выраженіе крайняго духовнаго эгоизма, занятаго въ первую очередь спасеніемъ собственной души?

По поводу такихъ вопрошаній престарѣлый, мудрый игуменъ Sept-Fons (его заслугой въ большой степени является высокій уровень этой обители) разсказываетъ о Филиппѣ-Августѣ: когда разразилась буря и корабли, на которыхъ онъ со своими крестоносцами плылъ къ Святой Землѣ, стали тонуть, Филиппъ-Августъ обратился къ воинамъ съ слѣдующими словами: ««Друзья, сейчасъ 1 ч. ночи, скоро станутъ на молитву сыны св. Бернарда въ Клерво; игуменъ обѣщаль мнѣ молиться о насъ. Не можетъ быть, чтобы во время этой молитвы мы погибли!» Скоро буря утихла, Филиппъ-Августъ и его спутники были спасены.

Кто соприкоснулся съ молитвенной жизнью траппистовъ, не можетъ не почувствовать, что Sept-Fons это одинъ изъ аккумуляторовъ той сверхъ естественной энергіи, которой часто, сами того не подозрѣвая, мы держимся въ міру.

Недопустимо называть эгоизмомъ неустанное молитвенное дѣланіе, жертвенную любовь и покаяніе, которымъ посвящаютъ себя монахи для стяженія обильной благодати на ближнихъ и дальнихъ, на семьи и народы. Для христіанства, для кого-либо человѣчество является однимъ соборнымъ тѣломъ, должно быть ясно, что духовные достиженія части его благотворно отражаются на цѣломъ! Кто знаетъ, не эти ли очаги молитвы являются громоотводами въ часъ гнѣва Божьяго!

По словамъ папы Пія XI, посвятившій себя молитвѣ и покаянію, больше дѣлаетъ для царствія Божьяго въ душахъ людей, нежели дѣлающій добрая дѣла. Ибо нѣтъ дѣла важнѣе и выше молитвенного дѣланья! Не Маріа, а Марія избрала благую часть.

Скромному русскому студенту, побывавшему въ Sept-Fons, лучше всего удалось простыми искренними словами въ письмѣ къ игумену выразить впечатлѣніе, выносимое изъ этого монастыря. «Въ вашемъ монастырѣ, пишетъ онъ, мы услышали біеніе Сердца Спасителя!»

А. Глазбергъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Georges Gurvitch Ancien professeur à l'Université Russc de Prague, ancien chargé de cours à l'univcrsité de Petrograd, docteur ès-lettres. L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII-e siècle jusqu'à la fin du XIX-e siècle. Préface de Louis Le Fur, professeur à la Faculté de Droit de Paris, Membre de l'Institut de Droit International. Recueil Sirey. Paris. 1932. IX + 710 pp.

Работа Гурвича представляет собою цѣннѣйшій вкладъ въ науку. Это настоящая *summa iurisprudentiae*, цѣнность которой совершенно не зависитъ отъ того, будутъ ли приняты читателемъ выводы и рѣшенія автора. Безъ этой книги сейчасъ совершенно невозможно обойтись тому, кто хочетъ высказывать обоснованныя и компетентныя сужденія въ области соціального вопроса, въ сфере проблемъ власти и права. Никогда не спускаясь до уровня публицистики, оставаясь подлиннымъ изслѣдованіемъ по исторіи философіи права и построеніемъ собственной системы категорій права, работа эта однако касается самыхъ жгучихъ проблемъ современности: конфликтовъ между диктатурой и принципомъ самоуправліенія, между властью и правомъ, между обществомъ и государствомъ. Русская религіозная мысль, ставящая проблему возможности христіанской культуры, сталкивается съ此刻 вопросомъ объ отношеніи церкви и государства; она должна выбирать между этатизмомъ и антиэтатизмомъ. Какое отношеніе къ власти, къ праву и государству, къ соціальному вопросу, вытекаетъ изъ идеи *соборности*? Такова центральная проблема.

И вотъ, вдумываясь въ построенія автора, мы неожиданно убѣждаемся, что онъ воодушевляется тѣмъ самымъ идеаломъ свободной и безвластной *соборности*, который съ такою силою проповѣдывалъ Хомяковъ (ср. 62). Я всегда утверждалъ въ своихъ лекціяхъ и писаніяхъ, что христіанство имѣть свою собственную формулу справедливости, соответствующую идеѣ *соборности*; эта формула есть *равноцѣнность индивидуума и всеобщности*, равноцѣнность личности и общины. Христіанская *соборность* требуетъ одновременно *персонализма и универсализма*.

Вотъ эту формулу справедливости нашъ авторъ принимаетъ (98) и кладеть въ основу, не указывая специально, что это формула христіанская. Для насъ однако ясно, что виѣ христіанства и до христіанства такая формула невозможна. Она такъ-же *парадоксальна*, какъ само христіанство, и большинству такъ-же непонятна

и недоступна. До христіанства справедливость состояла въ служеніи цѣлому, въ подчиненіи государству, въ поглощеніи личности общиной. Формула Кайяфы является классической: лучше одному человѣку умереть, чѣмъ всему народу погибнуть! Совершенно таѢ же думалъ Платонъ и таѢ же думаетъ современный коммунизмъ. Но по этой формуле былъ казненъ Сократъ и былъ распятъ Христосъ. И христіанство ее не принимаетъ. Но принятіе христіанской формулы *равноцѣнности личности и общины* ко многому обязываетъ и прежде всего къ отрицанію коммунизма и индивидуализма; къ отрицанію капитализма и знатизма. Всѣ эти выводы сдѣланы авторомъ и проведены съ большой строгостью.

Въ опредѣленіи путей къ рѣшенію соціального вопроса, въ проблемѣ взаимоотношенія церкви и государства, государства и международного общенія, авторъ стоитъ на точкѣ зрењія антиэтатизма, на точкѣ зрењія крайняго противопоставленія *общества и государства*, причемъ вѣдь симпатіи автора — на сторонѣ самоорганизующагося общества противъ властно-организующаго государства. Изъ всѣхъ формъ властовданія только демократія оцѣнивается положительно, ибо она сама построена на принципѣ самоорганизаціи, на принципѣ самоуправленія. Можно сказать, что книга во всѣхъ отношеніяхъ идетъ наперекоръ моднымъ течениямъ «тоталитарного» государства, диктатуры пролетаріата, фашизма, идеократіи. И это дѣлаетъ ее особенно актуальной, одинаково необходимой для противниковъ и сторонниковъ этихъ идей. Вѣдь мы переживаемъ сейчасъ міровос столкновеніе двухъ юридическихъ концепцій и двухъ политическихъ системъ, и кому принадлежитъ будущее — и ближайшее и отдаленное — это еще неизвестно. Религіозно-этическая идея христіанского персонализма и свободной соборности, юридическая идея самоорганизующихся общеній, независимыхъ отъ государства, имѣютъ за собою великую традицію, представленную величайшими философами и юристами, традицію, захватывающую какъ разъ наиболѣе творческие умы новѣйшаго времени, и творчески устремленную въ будущее. Эту традицію развертываетъ, показываетъ и развиваетъ нашъ авторъ. Здѣсь нѣть ничего произвольного и выдуманного. Жизнь создавала всегда и будетъ создавать множество автономныхъ, самопроизвольно возникающихъ общеній и союзовъ, оцирающихся не на вслѣнія государственной власти и не на индивидуальное, «частное» право входящихъ лицъ. Къ такимъ общеніямъ относится прежде всего Церковь и международное общеніе. Но ихъ число продолжаетъ возрастать по мѣрѣ развитія дифференціаціи и интеграціи общества. Сюда относятся: лига націй, международная организація труда, синдикаты, професіональные союзы, кооперативы, паритарные организаціи рабочихъ и предпринимателей, производителей и потребителей и вообще все это непрерывно возрастающее множество объединеній, выражающихъ собою «соціализацію безъ знатизаціи». Изъ великихъ юристовъ Гирке всего болѣе понялъ и оцѣнилъ этотъ процессъ самоорганизующихся общеній, какъ процессъ возрастанія культуры. Именно Гирке впервые притомъ понялъ, что старая категорія индивидуального частнаго права и публичнаго права господства не могутъ охватить и объяснить этихъ образованій. Нужна новая юридическая категорія: *Гепоссenschaftsrecht*. «Соціальное право» есть дегерманизированное выражение этой категоріи. Но Гурвичъ чрезвычайно расширяется ея значеніе: «Соціальное право» существуетъ вездѣ, гдѣ совершается процессъ интеграціи общенія, процессъ самосозиданія какой-либо обшины, процессъ сознательно-организованный, или без-

сознательно-стихийный. Такъ, игра, спорть, танцы, оркестръ, клубъ, культурная лига, ученос общество, религіозная конгрегація, банкъ, фабрика — всѣ эти виды общенія имѣютъ свое «соціальное право» (63). Здѣсь авторъ принимаетъ то чрезвычайное расширеніе сферы права, которое вводить Петражицкій со своей идеей «интуитивного права» и «императивно-атtribутивной» функции права, — и принимаетъ на нашъ взглядъ правильно: *ubi societas, ibi ius sociale*. Однако, спрашивается, какое-жъ право не есть «соціальное право»? Отвѣтъ дается такой: Это 1, индивидуальное право, связывающее отдѣльныхъ частныхъ лицъ между собою правоотношеніями гражданскаго права и 2), это право господства, право власти, напр. государственное право. «Соціальное право» не есть ни координація атомистически разрозненныхъ индивидуумовъ посредствомъ, напримѣръ, договоровъ, — ни субординациія индивидуумовъ единой власти; «соціальное право» есть первичная интеграція, впервые созидающая всякое общеніе. Общеніе нельзя создать изъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, связывая ихъ правоотношеніями; его нельзя создать и велѣніемъ власти, правоотношеніями подчиненія. Такова основная идея автора: существует соціальное право, индивидуальное право и ~~и~~ **властное право**. Эти три рода права стоять рядомъ въ единой классификациі.

Здѣсь лежитъ наше главнос возраженіс: если вѣрно, что *ubi societas, ibi ius*, то это значитъ, что «соціальное право» лежить въ основѣ всякаго права, и индивидуального и властнаго. «Соціальное право» есть основная категорія права, ибо она впервые дѣлаетъ возможнымъ («условіе возможности» Канта) общеніе. Созиданіе общенія, соединеніе всѣхъ воедино, созиданіе конкретной всеобщности — это есть сущность права. Правовое всеединство есть сущность права. Когенъ былъ правъ, утверждая, что безъ категорій всеобщности и конкретной системы нельзя понять права (и нашъ авторъ справедливо на него ссылается). Но категорія правового всеединства, категорія общины, *societas, coiunctio, communitate, Gemeinde, Genossenschaft, Gesamtperson* — все еще остается неосознанной и нераскрытої въ своей сущности, несмотря на вѣковую работу философовъ и юристовъ. Тѣ, кто мыслятъ въ привычныхъ категоріяхъ римскаго правового индивидуализма, или въ категоріяхъ господства и подчиненія, этой категоріи схватить и понять не могутъ — въ этомъ нашъ авторъ вполнѣ правъ. Что такое община, правовое всеединство — *организмъ, или личность?* Лучшіе философы права и соціологи не могли обойтись безъ этихъ категорій для анализа сущности соціальныхъ единствъ. Фихте, Краузе и Гирке говорятъ объ «органическомъ цѣломъ», объ «организмѣ свободы», о «духовно-нравственномъ организмѣ», о *Gesamtperson*; и въ наши дни Шелеръ поддерживаетъ понятіе *Gesamtperson*. Есть значить что-то въ правовомъ всеединствѣ, общее съ организмомъ и съ личностью. И все-же мы должны сказать, что искомая категорія не есть ни организмъ, ни личность. Мы имѣемъ здѣсь иную, высшую категорію. Опредѣляя искомое «духовное» всеединство, какъ организмъ, или личность, мы теряемъ ту формулу справедливости, которую признали выше: организмъ и личность *цѣннѣе* своихъ органовъ и структурныхъ моментовъ и подчиняютъ ихъ себѣ, чего нельзя сказать о соціальномъ цѣломъ. Теорія организма и единой личности ведетъ къ «Левіаадну» и уничтожаетъ самоцѣнность индивидуального лица. Въ этомъ мы вполнѣ солидарны съ нашимъ авторомъ. Но наше определеніе искомой категоріи — другое: правовое всеединство есть *организація*, сущность права въ его *организующей силѣ*. Всякое

право организуеть и всякая организація есть всеединая конкретная система. Въ этомъ сходство съ организмомъ. Но различіе въ томъ, что здѣсь «царство свободы», а не природы; сфера духа и творчества: организація есть творчество и изобрѣтеніе, а организмъ не изобрѣтается. Съ другой стороны, организація предполагаетъ личность и возможна лишь между личностями, и однако не есть единая личность (*Gesamtperson*), а есть взаимодѣйствіе личностей. *Юридическое лицо* съ философской точки зрѣнія есть фикція, ибо лица-то именно здѣсь нѣть. Но фиктивное понятіе здѣсь введено для обозначнія реальности — X, и эта реальность есть организація. Конечно одинъ терминъ ничего не опредѣляетъ; чтобы его оправдать нужна цѣлая система низшихъ подчиненныхъ категорій, которую мы не можемъ здѣсь дать. Но главное возраженіе мы должны отклонить. Нашъ авторъ говорить вслѣдъ за Гирке и многими другими: существуютъ *неорганизованное право* и *неорганизованное общество*, и даже въ основѣ каждого организованного права и общенія всегда лежитъ неорганизованное, какъ его подпочва. Мы отвѣчаемъ: въ основѣ каждой сознательно-раціональной организаціи лежитъ безсознательно-интуитивная организованность, въ основѣ каждого сознательного творчества лежитъ безсознательное творчество, въ основѣ колективнаго сознанія лежитъ коллективное безсознательное. Безъ него, мы не можемъ понять подсознательное единство общины. Отождествленіе организующей активности съ рациональной сознательной активностью ни на чёмъ не основано и противорѣчитъ современной психологіи. Существуетъ «неорганизованное право» въ томъ смыслѣ, что его нормы не фиксированы въ рациональныхъ статьяхъ закона и его правообразованіе не опредѣлено нормами компетенціи «законодательной власти», но такое «неорганизованное» интуитивное право есть организующее право, ибо другого права нѣть: его функція есть организація, она есть сущность и смыслъ права. Примѣры автора особенно ярко подтверждаютъ нашу категорію: оркестръ, танцы, хоръ, игра, клубъ, спортъ — есть организація, а всякая организація организуется при помощи императивно-атtribутивныхъ нормъ, сознательно-формулированныхъ, или безсознательно-угаданныхъ. Ритмъ есть особію яркій примѣръ безсознательной нормы. Организація требуетъ ритмичности и соціальная жизнь есть особый сложный ритмъ. Не только неорганизованного общества не существуетъ, но даже неорганизованной толпы не существуетъ. Какъ-только толпа начинаетъ дѣйствовать *совместно*, она самоорганизуется, и чаще всего этимъ древнѣйшимъ и примитивнейшимъ способомъ: она выставляетъ вожака, «вождя» и организуетъ повиновеніе (ср. 24). Съ нашей точки зрѣнія *властная организація* есть самая несовершенная форма организаціи, она возникаетъ изъ войны и для войны, но она организуетъ; и многие думаютъ, что никакая организація безъ власти обойтись не можетъ. Въ этомъ смыслѣ, при всемъ сочувствіи къ его тенденціямъ и оценкамъ, мы не можемъ согласиться съ нашимъ авторомъ въ томъ, что въ основѣ демократического государства лежитъ соціальное право, а въ основѣ всякаго другого государства — нѣть. Диктатура и «вождизмъ» тоже основаны на соціальномъ правѣ, на особомъ правосознаніи демоса, иногда на стихійно выраженной волѣ народа къ такой формѣ организаціи. Въ этомъ смыслѣ парадокса Н. А. Бердяева, что фашизмъ и гитлеризмъ есть демократія. Въ этомъ смыслѣ римской теоріи, обосновывавшей власть цезарей на волѣ народа, на общественномъ договорѣ. Соціальное право существуетъ и здѣсь, только *какое соціальное право?* Раз-

въ существует только справедливое соціальне право и только совершенная организація? Диктатура конечно противорѣчить идеї христіанской справедливоести, какъ мы ее опредѣлили, она противорѣчить тѣмъ формамъ совершенной но хрупкой организаціи, которая соотвѣтствуетъ мирной культурѣ, но она можетъ прекрасно выражать плебейское правоеознаніе народа, который организуется «для корысти и для битвъ», который склоненъ понимать идеальнуу организацію, какъ казарму.

Соціальное право не есть , такимъ образомъ, одинъ изъ трехъ видовъ права, стоящихъ рядомъ: координація, субординація и интеграція, а есть фундаментальная категорія всякоаго права. При такомъ пониманіи огромное историческое и систематическое изслѣдованіе о «соціальномъ правѣ» не проигрываетъ, а безконечно выигрываетъ. Ни одинъ юристъ не можетъ сказать: мнѣ не нужно «соціального права», мнѣ достаточно классического частнаго и государственно-публичнаго права; или: я не считаю «соціальное право» настоящимъ правомъ. Такъ сказать нельзя, ибо соціальное право, какъ принципъ самоорганизаціи, есть фундаментальная категорія права: только на основѣ и въ предѣлахъ организованнаго общественнаго цѣлага возможны частно-правовые отношенія отдельныхъ субъектовъ (собственность и договоры) и публичноправовые отношенія властовованія.

То вниманіе и искусство, съ какимъ авторъ анализируетъ вѣковую работу мысли вокругъ этой центральной категоріи права вызываетъ изумленіе. Главы о Лейбницѣ, о Прудонѣ, о Краузе и Гирке, о Дюги, Оріу и паконецъ о послѣднихъ современныхъ ісканіяхъ читаются какъ увлекательный романъ. Но только наше пониманіе истиннаго смысла «сюжета» позволяетъ назвать это изслѣдованіе — *summa iurisprudentiae*.

B. Выше слава въ .

Basіl Mathews John R. Mott. World citizen. New York and London 1934. Rp. 454.

Д-ръ Джонъ Р. Моттъ принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ людей послѣднихъ десятилѣтій. Въ его разнообразной и иеключительно продуктивной дѣятельности не знаешьъ, чему больше удивляться — его организаціонному дару или его подлинно вселенскому строю души, его широтѣ и пророческимъ интуиціямъ или силѣ его глубокой вѣры. Тѣ, кто имѣли возможность близко видѣть д-ра Мотта, знаютъ хорошо, какимъ даромъ обаянія владѣеть онъ. Печать Божьяго избранія и благословенія легла на его работу, и за кипучей и неутомимой его энергией такъ часто ощущается вѣяніе подлиннаго вдохновенія.. Д-ръ Моттъ — признанный воідь такъ называемой зкуменической работы, всегда и во всемъ несущій за собою духовную настроеніость, заражающую другихъ. Намъ, православнымъ, д-ръ Моттъ особенно близокъ и по тому исключительному вниманію, я бы сказалъ — благоговѣнію, съ какимъ онъ относится къ Православной Церкви, и ко всему тому, что онъ дѣлалъ и дѣлаетъ для сближенія западнаго христианства съ Православіемъ.

В. Mathews, близко знающій д-ра Мотта, посвятилъ ему большую и интересную книгу. Передъ читателемъ какъ живой встаетъ образъ д-ра Мотта въ разные періоды его жизни. Особенно интересно читать главы, посвященные юности и ранней молодости

Мотта. Ничто, решительно ничто не предвещало тогда мирового значения его, а между тем уже въ молодые годы въ характерѣ Мотта обнаруживаются черты, столь ярко сказавшіяся у него въ послѣдніе годы. Удивительной целостностью и глубиной, прозорливостью и умѣniемъ находить правый путь отличался Моттъ уже въ ранніе годы и потому такъ рано онъ сталъ авторитетомъ среди молодежи. Не задаваясь слишкомъ широкими планами, но всегда вѣрилъ своему чутью, своему исkanію конкретной правды, Моттъ рано выходитъ на арену міровой работы. Все это описано у Mathews не только съ большимъ даромъ изображенія, но и съ настоящимъ «чувствованіемъ» въ внутренній міръ Мотта. Особенно важно то, что чувство мѣры никогда не покидаетъ Mathews: его изложеніе не грѣшитъ сентиментализмомъ, не похоже на олеографію, но темъ ярче и ближе встаетъ образъ Мотта.

Страницы, посвященные обзору встрѣчъ Мотта съ представителями Православія, не принадлежать къ числу лучшихъ. Авторъ слишкомъ много удараенія ставить на чисто виѣшнихъ фактахъ, внутренній смыслъ которыхъ остается нераскрытымъ въ книгѣ. Самыя цѣнныя и плодотворныя стороны въ работе д-ра Мотта для Православія остались вѣнѣ поля зреія автора... Несмотря на это книга Mathews заслуживаетъ того, чтобы быть прочитанной. Образъ Мотта и въ книгѣ вдохновляетъ...

B. B. Зѣньковскій.

Eine heilige Kіgsche. 1934. 4. I-3 (Январь-Мартъ *).

Новый журналъ, издаваемый неутомимымъ Fr. Heiler'омъ, замѣняясь прежде два изданія — «Hochkirche» и «Religiöse Besinnung». Такова ужъ судьба современной Германіи, что духовная жизнь въ ней сжимается, часто и вовсе прерывается. Новый журналъ Heiler'a составленъ съ большимъ мастерствомъ, заключая въ себѣ рядъ превосходныхъ статей. Но известная печать приспособленія къ новому режиму, увы, чувствуется и здесь. Особенно странной является статья самого Heiler'a, посвященная такъ называемому Deutsche Glaubensbewegung (теченія, идущаго гораздо дальше такъ называемаго Deutschc Christen въ извращеніи религіозныхъ идей, въ сознательномъ антихристіанствѣ). Heiler посвящаетъ много страницъ защитѣ идеяного вождя этого течения Prof. Hauer, не замѣчая того, что его защита оборачивается въ обвиненіе противъ него самого. Въ общемъ первая книга журнала составлена очень удачно; всюду большая освѣдоимленность, широта — и только дружескіе жесты въ сторону D. Glaubensbewegung раздражаютъ и удивляютъ читателя.

B. Z.

*) Нѣкоторое противорѣчіе въ оценкѣ Гейлера С. и В. З. объясняется, вѣроятно, темъ, что авторы имѣютъ ввиду разныя изданія Гейлера. Но, очевидно, есть противорѣчіе въ поведеніи самого Гейлера.

